
Anthony Giddens

**Tarihsel Materyalizmin
Çağdaş
Eleştirisi**

Paradigma'nın Vitrinindekiler

Hüsamettin Arslan, Epistemik Cemaat.

I. Lakatos & A. Musgrave, Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi.

Jacques Ellul, Sözü'nün Düşüşü.

Hakkı Hünler, Estetik'in Kısa Tarihi.

David West, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş

Martin Heidegger, Tekniğe İlişkin Soruşturma

Martin Heidegger, Bilim Üzerine İki Ders

Ahmet Cevzici, Paradigma Felsefe Sözlüğü

Wilhelm Dilthey, Hermeneutik ve Tin Bilimleri

S. Woolgar, Bilim: Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme

Susan Hekman, Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik

Edibe Sözen, Söylem

Anthony Giddens, Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi

* * * * *

Paradigma'nın Gündemindekiler

Hans Georg Gadamer, Hakikat ve Yöntem.

Giambattista Vico, Yeni Bilim.

John Locke, Tabiat Kanunu Üstüne Denemeler

Kant, Saf Aklın Eleştirisi

Friedrich Nietzsche, Ahlâkın Soykütüğü

Richard Rorty, Felsefe ve Doğanın Aynası

Friedrich Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde

Leo Strauss, Siyaset Felsefesi

Alasdair McIntyre, Etiğin Kısa Tarihi

Richard Bernstein, Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi

Joseph Rouse, Bilgi ve İktidar/Bilimin Politik Felsefesine Doğru.

Paul Hühnerfeld, Heidegger: Bir Filozof, Bir Alman.

O. Pöggeler, **B. Alleman**, Heidegger Üzerine İki Yazı.

Hüsamettin Arslan, Bilim ve Entellektüeller.

Hüsamettin Arslan (der.), Gelenek, Hermeneutik ve Retorik

G. Holton, Kepler'den Einstein'a Bilimsel Düşüncenin Tematik Kökenleri.

Bryan Magee, Büyük Filozoflar.

J. W. Murphy, Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştirisi

Peter L. Berger ve **Thomas Luckmann**, Gerçekliğin Sosyal İnşası/
Bir Bilgi Sosyolojisi Denemesi

B. L. Whorf, Dil, Düşünce ve Gerçeklik/B. L. Whorf'tan Seçmeler.

K. M. Wheeler, Romantizm, Pragmatizm ve Dökonstrüksiyon.

Eric Vogel, Aydınlanmadan Devrime.

Anthony Giddens

**Tarihsel Materyalizmin
Çağdaş Eleştirisi**

Türkçesi: Ümit Tatlıcan

Paradigma

Anthony Giddens

Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi

Türkçesi: Ümit Tatlıcan

Paradigma

Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi
Anthony Giddens

Türkçesi
Ümit Tatlıcan

13. Paradigma Kitabı
Sosyoloji Dizisi 3. Kitap

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
The MACMILLAN PRESS LTD. yoluyla
Paradigma Yayınları'na aittir.

Baskı
Engin Yayıncılık

Birinci Basım
İstanbul, Ocak 2000

Yayınevi İrtibat Tel: 0 532 403 21 49

PARADİGMA YAYINLARI
Cankurtaran mah. Seyit Hasan sok. 12/4
Sultanahmet / İSTANBUL
TEL (0 212 638 64 46)

İçindekiler

Giriş / 1

- 1- Toplumsal Sistemlerin Zamansal-Alansal İnşası / 27
 - Yapılaşma Teorisi / 27
 - Zaman-Mekân İlişkileri / 31
 - Zaman ve Bilinç / 36
 - Zaman-mekân, Orada-bulunuş, Orada bulunmayış / 40
 - Kurum, Topluluk, Toplum / 46
- 2 - Egemenlik, Güç ve Sömürü: Bir Analiz / 53
 - Egemenlik/Güç İlişkileri / 53
 - Dönüşüm ve Dolayım / 57
 - Egemenlik ve Yaptırımlar / 61
 - Sömürü Sorunu / 63
 - Güç ve Denetim / 66
 - Bilgililik ve Meşrulaştırma / 69
- 3 - Zaman-Gezini Olarak Toplum:
 - Kapitalizm ve Dünya Tarihi / 75
 - Marx'ın Toplumsal Evrim Şeması / 75
 - Dünya Tarihinin Özeti Olarak Kapitalizm / 79
 - Evrimcilik: Süreklilik ve Süreksizlikler / 82
 - 'Batılı' olarak Kapitalizm / 87
 - Üretici Güçler ve Üretim İlişkileri / 95
- 4- Zamansal-Alansal Uzaklaşma ve Gücün Oluşumu / 97
 - Zamansal-Alansal Uzaklaşma / 98
 - Kentleşme, Tarım, Ticaret / 104
 - Meşrulaştırma ve Zamansal-Alansal Uzaklaşma / 107
 - Sınıflara-Bölünmüş Toplum / 112

- 5 - Mülkiyet ve Sınıflı Toplum / 117
Sömürü ve Artık / 118
Tahsis Kaynakları: Sermaye Olarak Özel Mülkiyet / 121
Tahsis Kaynakları: Sermaye ve Ücretli Emek / 126
Sınıflı Bir Toplum Olarak Kapitalizm / 130
Ekonomi ile Siyasal Olanın Birbirlerinden Ayrılması / 134
- 6 - Zaman, Emek ve Kent / 139
Emek Disiplini ve Kapitalist İşyeri / 145
Kapitalizm ve Kent / 151
Hergünkü Yaşamın Üretimi / 164
- 7-Kapitalizm: Bütünleşme, Gözetim ve Sınıfsal Güç / 171
Zaman-Uzam Köşeleri ve Toplumsal Bütünleşme / 171
Sınıflara-Bölünmüş Toplum, Kapitalizm,
'Dünya Zamanı' / 180
Gözetim ve Kapitalist Devlet / 185
Emek Sözleşmesi, Gözetim, Şiddet / 194
- 8 - Ulus-Devlet, Milliyetçilik ve Kapitalist Gelişme / 199
Avrupa Devlet Sistemi / 199
Kapitalizm ve Ulus-devlet / 204
Milliyetçilik: Bir Yorum / 210
Dünya Sistemi Olarak Kapitalizm / 215
Çağdaş Gelişmeler / 218
- 9 - Devlet: Sınıf Çatışması ve Siyasal Düzen / 223
Sosyal Teoride Devlet / 223
'Kapitalist Devlet' Olarak Devlet / 229
Devletin Özerkliği / 235
Eleştirel Tespitler / 238
Sınıf Çatışması ve Liberal Demokrasi / 242
Sınıf Mücadelesi ve Yurttaşlık Hakları / 248
- 10 - Kapitalizm ve Sosyalizm Arasında / 253
Çelişki Kavramı / 253
Marx Bağlamında Çelişki / 256
Çelişki ve Toplumsal Dönüşüm / 260
Sömürü, Emek, Artık-Üretim / 263
Kapitalizm ve Sosyalizm Arasında / 271
Dizin / 277

Giriş

Bu araştırma, Marx'ın tarihsel materyalizm anlayışının ana temalarından bazılarının –iki cilt olarak tasarlanmış– eleştirel değerlendirmesinin ilk bölümüdür. İzleyen –henüz yazılmamış*– ciltte Marx'ın kapitalizmden sosyalizme geçiş ve sosyalist toplumun doğasına ilişkin görüşleri üzerinde duracağım. Bu kitaptaki bakışlarım –dünya tarihinin önceki evreleri ile bağlantılı olarak– kapitalizmin ortaya çıkışı ile ilgili olgular üzerinde odaklaşacaktır. Niyetim, Marksizm'in gereksiz ya da tükenmiş olduğunu belirterek düşmanca edayla tarihsel materyalizm eleştirisi yapmak değildir. Marx'ın amansız muhalifleri ya da hayal kırıklığına uğramış eski yandaşları tarafından yapılan bu türden bol miktarda girişim vardır.¹ 'Marksist' etiketini kabul etmediğim gibi, bu iki kategoriden biri ya da diğeri içinde de yer almıyorum. Marx'ın kapitalist üretim mekanizmalarına ilişkin analizinin dünyada onsekizinci yüzyıldan beri yaşanmış köklü dönüşümleri ortaya koyacak herhangi bir girişimin gerekli odağı olmayı sürdürdüğüne inanıyorum. Ancak, Marx'ta yanlış, belirsiz ya da tutarsız olan yan daha ağır basmaktadır; Marx'ın yazıları birçok açıdan ondokuzuncu yüzyıl düşüncesinin

* *The Nation State and Violence, Volume of Two of A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Polity Press, 1985 (1992). Ayrıca bu iki kitabı tamamlayan bir üçüncü kitap *Between Capitalism and Socialism* olarak tasarlanmış, ancak tasarlanandan daha eksik bir biçimde *Beyond Left and Right - The Future of Radical Politics* adıyla yayınlanmıştır (Polity Press: Cambridge, 1994) ve Metis Yayınları'nın çeviri programında yer almaktadır. [Ü. T.]

¹ Bu kategorilerden ikincisinde yer alan yeni çalışmalardan en tanınmışları arasında bakınız: Leslek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 cilt (Oxford: Clarendon Press, 1978).

2 Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi

—çağımız açısından bakıldığında— açıkça kusurlu olduğu görülebilecek özelliklerini üzerinde taşır.²

Sorunla ilişkili olguları olabildiğince açık bir biçimde ortaya koymaya çalışacağım. 'Tarihsel materyalizm' ile insan toplumları tarihinin üretici güçlerin ilerleyici büyümesine göre anlaşılabilirliğini kast ettiğimizde, bu görüş yanlış öncüller üzerine kurulmuştur ve artık tamamen terk edilmesinin zamanı gelmiştir. Tarihsel materyalizm 'şimdiye kadar var olan tüm toplumların tarihi sınıf mücadeleleri tarihidir' anlamında anlaşılırsa, bu görüş öylesine hatalıdır ki, birçok kişinin onu niçin bu kadar ciddiye almak zorunda hissettiğini anlamak zor olur. Son olarak, eğer tarihsel materyalizm Marx'ın toplumların evrimi şemasının (kabile toplumu, Antik toplum, feodalizmden kapitalizme; ve bu sebepten sosyalizme, Doğudaki 'Asya Tipi üretim Tarzı'nın 'durağan' türüyle birlikte) dünya tarihinin analizinin savunulabilir bir temelini oluşturduğu anlamına geldiğinde yine reddedilebilir. Tarihsel materyalizm, yalnızca ufak parçaları Marx'ın çeşitli yazılarından seçilip çıkarılabilecek bir insan *Praxis*'i teorisinin daha soyut unsurlarını somutlaştıran bir şey olarak ele alındığında, bugünkü sosyal teori için vazgeçilemez bir katkı olarak kalır.³

Bunlar, kitaptaki temel iddialarımı oluşturur ve Marx'ın insan tarihi üzerine daha genel açıklamalarının, özellikle *Ekonomi Politikin Eleştirisine Bir Katkı*'nin 'Giriş' bölümünde yer alan tüm pasajlardaki en tanınmış açıklamaların büyük bir dikkatle ele alınması ve bazı temel noktalarda kolayca çıkartılıp atılması gerektiğine işaret ederler. Kuşkusuz, bu Marx'ın kapitalizm-öncesi ya da benim tercih ettiğim deyimle 'kapitalist-olmayan' toplumlar üzerine yaptığı yorumların tümüyle değersiz olduklarını söylemek anlamına gelmez. Marx'ın yazıları hakkındaki en hayal kırıcı ve itici şeylerden biri, çalışmalarının bir kesiminde büyük ölçüde mantıksız bir dizi iddiayla karşılaşıldığında, okuyucunun yalnızca en derin kavrayışla geliştirilmiş görünüşte çelişik düşünceleri bulmak için Marx'ın çalışmasının diğer bölümlerine dönmesidir. Nitekim birçok yorumcunun da fark ettiği gibi, Marx kendisine karşı kullanılabilir. Özellikle bu yol, Marx'ın *Grundrisse*'da yer alan

² Oldukça fazla sempatiyle yaklaşan özellikle önemli bir açıklama için: bakınız Cornelius Castoriadis, 'Le Marxisme: bilan provisoire': *L'institution imaginaire de la société* (Paris: Editions du Seuil, 1975).

³ Karşılaştırm: *Central Problems in Social Theory* (London: Macmillan, 1979) S. 150-155 ve birçok yerde.

'Kapitalist Üretim Öncesi Toplum Biçimleri' (*Formen*) tartışmasına ilişkin birkaç ünlü pasajı analiz ederken Bölüm 3'de geliştirdiğim bir yoldur.⁴ Marx, bu pasajlarda insan tarihinin gidişatıyla ilişkili bazı genel formüllerle mantıken tutarsız olan görüşler geliştirir. Marx'ın *Formen*'de ortaya koyduğu fikirler, bu kitapta söyleyeceklerim açısından çok önemlidir; çünkü temel amaçlarımdan birisi, onun burada ileri sürdüğü şeyin izini sürmek, yani diğer toplumsal organizasyon biçimleriyle karşılaştırıldığında kapitalizmin yarattığı toplumsal dünya hakkında en ayırt edici olan şeyi ortaya koymaktır.

Marx'ın kapitalist-olmayan toplumlar hakkında *Formen*'de ve başka yerlerde yaptığı yorumları, nispeten kavgacı, çoğu kez de özgün olmaktan uzaktır. Onların bir bölümü, kanımca, daha genel bazı ifadeleri gibi tamamen hatalıdır. İlginç olan, bu ifadelerin yeterince tatmin edici olmayan karakterleri değil, aksine daha ziyade birçok Marksistin şaşırtıcı bulduklarını iddia ettikleri farklı türden cevherlere sınıksız sarılma çabalarıdır. Günümüzde, çok sayıda ve çeşitli insan toplumu hakkında Marx'ın her zaman elde edebileceğinden oldukça fazla kanıtla sahibiz. Amacım ayrıntılı bir toplum tipleri sınıflaması geliştirmek olmasa da, tezlerimi geliştirirken önemli miktarda çağdaş disiplinden, özellikle antropoloji, arkeoloji ve coğrafyadaki çalışmalardan yararlanmaktayım. Ulaştığım sonuçları formüle ederken, Marx'ın nadiren değindiği ya da onun döneminde çok az bilindikleri ya da hiç bilinmedikleri için üzerinde araştırma yapılamayan Antik Mezopotamya uygarlıkları ya da Orta Amerika uygarlıkları toplumlarına özel ilgi gösterdim. Tarihi yalnızca 'Avrupa-merkezli' 'Doğulu Despotizm' yorumları bakımından değil, aynı zamanda oldukça derine kök salmış olan Batılı bakış açısından okuma eğiliminden de kurtulmaya ihtiyacımız var.

Bu kitap, daha önceki bir çalışma *Central Problems in Social Theory* [Sosyal Teoride Merkezî Problemler] ile en yakın olası konumda yer alır. Bir bütün olarak, söz konusu çalışmada geliştirilen teorik düşüncelere müracaat eder; o aynı zamanda, büyük ölçüde *Central Problems*'in⁵ birkaç sayfasının doğrudan genişletilmiş bir hâlidir. Soyut düzeyde Heidegger'in felsefesinden ve daha temel düzeyde modern coğrafyacıların yazılarından etkilenen bu çalışmada, zaman-mekân ilişkilerinin sosyal

⁴ Özgün haliyle İngilizce'de ayrı bir broşür olarak *Pre-Capitalist Economic Formations* başlığı altında yayınlanmıştır (London: Lawrence & Wishart, 1964).

⁵ *Central Problems in Social Theory*. S. 160-164.

4 Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi

teorinin tam merkezine yerleştirilmesi gerektiğini ileri sürdüm. *Central Problems*'ta ve bu kitapta sürekli olarak bu kaygının ön plâna çıkardığı sorunları, yani epistemolojik, metodolojik ve empirik sorunları gündeme getirdim. Bu kitabın içerdiği daha soyut sayılıtlara geçmeden önce, burada –kitabın asıl düzenini tersine çevirerek– kapsadığı temel empirik sorunlardan bazılarını özetlemeye çalışacağım. Adını *Tarihsel Maddeciliğin Çağdaş Eleştirisi* olarak koysam da, ilgilerim kesinlikle tamamen eleştirel ya da yıkıcı yönde değildir; Marx'tan farklılığımı ortaya koyarken, alternatif bir tarih yorumunun unsurlarını oluşturmak istiyorum.

Argümanlarımın temel bir bileşenini, zamansal-mekânsal ilişkilerin toplumsal sistemlerdeki eklemlenişinin gücün oluşumu bağlamında ele alınması gerektiği ön kabulü oluşturur. Bu kitabın temel düşünüş tarzını güç ile meşguliyet oluşturur. Gücün Marx tarafından asla doyurucu bir biçimde teorileştirilmediğini ve bu başarısızlığın kökeninde onun tarihsel analiz şemasının temel sınırlılıklarının yattığını iddia ediyorum. Ancak, güç ve egemenlik analizi yaparken, Marx'ın yerine Nietzsche'yi –yani Max Weber'in yazılarında kolayca seçilebilecek, ancak son zamanlarda Fransa'da 'yeni filozoflar' adı verilenlerin ve diğerlerinin yazılarında yeni bir kılıkta moda olan bir eğilimi– geçirmeye çalışmayacağım. Ancak, Marx'ın toplumların organizasyonunda ve onların değişme süreçlerinde üretici güçlerin önceliğine yaptığı indirgemeci bir vurgunun yerine benzer bir güç indirgemeciliğini geçirmek yararsızdır. Güç, daha çok, toplumsal sistemlerin inşasında diğerleri gibi bir unsur olarak ele alınmalıdır. *Central Problems*'ta geliştirilen *yapılaşma teorisinde*, bu kitapta belirtilen ve daha da geliştirilen genel bir güç kavramsallaştırması yapmak istiyorum. İnsan toplumunda güç ve özgürlük birbirine karşıt şeyler değildir; aksine, güç insanî failin bizzat doğasında ve böylece 'başka türlü davranma özgürlüğü'nde kök salmıştır.⁶ Aynı şekilde, 'güç' ve 'sömürü' kavramları da birbirinden dik-katlice ayrılmalıdır.

Yapılaşma teorisinde, gücün egemenlik yapıları içinde ve bu yapılar aracılığıyla olduğu düşünülür. Egemenlik yapıları içine dahil olan iki temel kaynak tipi ayırt ediyorum: insanların maddî dünya üzerindeki egemenliği ile ilgili olanlar (tahsis kaynakları) ve toplumsal dünya üzerindeki egemenlik ile ilgili olan kaynaklar (otorite kurma kaynak-

⁶ Karşılaştırın: *New Rules of Sociological Method* adlı kitabım (London: Hutchinson, 1976) S. 110 ve izleyen sayfalar ve birçok yerde.

ları). Ana hatları Bölüm 1 ve 2’de soyut düzeyde, Bölüm 4 ve sonrasında ise ayrıntılı olarak çizilen tezimde, bu iki kaynak tipinin farklı tipten toplumlarda farklı biçimlerde iç içe geçtikleri ileri sürülür. Marx materyalist tarih anlayışında tahsis kaynaklarına öncelik vermesine karşın, ben kapitalist-olmayan toplumlarda otorite kurma kaynaklarının koordinasyonunun toplumsal bütünleşme ve değişimin belirleyici eksenini oluşturduğunu iddia ediyorum. Kapitalizmde, aksine tahsis kaynakları çok özel bir önem kazanır –bunu kitabın son bölümlerinde biraz daha ayrıntılı olarak analiz etmeye çalışacağım.

Toplumsal sistemlerin zamansal-alansal inşasını egemenlik yapılarıyla ilişkilendirmek için, –okuyucunun hoşgörüsüyle bakmasını istediğim birkaç yeni kavramdan biri olan– ‘zamansal-mekânsal uzaklaşma’ kavramını kullanıyorum. Tüm toplumsal sistemlerin yapılaşması zamanda-alanda gerçekleşir, ancak aynı zamanda zaman-mekân ilişkilerini ‘parantez içine alır’; her toplumsal sistem bir şekilde zaman ve mekân boyutunda ‘genişler.’ Zamansal-alansal uzaklaşma, bu ‘genişleme’nin yer alma tarzlarına ya da –hafif benzetme değişikliğiyle– toplumsal sistemlerin zamanda ve alanda nasıl ‘gömülü’ olduklarına işaret eder. En küçük toplumlar avcı-toplayıcılar ya da yerleşik bağımsız tarımcı topluluklarda, zamansal-alansal uzaklaşma temelde birbiriyle ilişkili iki toplumsal organizasyon biçiminin sonucu olarak gerçekleşir: meşruluğun gelenek içinde temellenmişliği ve toplumsal ilişkilerin yapılaşmasında akrabalığın oynadığı rol; ayrıca, bunların her biri genelde din içinde kök salmıştır. Ancak bu toplumlar her şeyin ötesinde *orada bulunmayı* (presence) ya da ‘üst düzeyde hazır-bulunurluk’ (high presence-availability) olarak terimleştirdiğim şeyi gerektirirler. Diğerlerinin fiziksel olarak orada bulunmadığı nispeten çok az toplumsal ilişki vardır. Bu toplumlarda, (bir dizi süregelen pratik olarak gelenek bilgisi içinde ve de hikâye anlatma ve mit içinde ifadesini bulan) insan belleği zamanı-alanı ‘paranteze alan’ temel ‘saklama kabı’dır.

Kitap boyunca *saklama kapasitesinin* kapitalist olan/olmayan toplumlarda devlet açısından önemini vurguladım. Saklama kapasitesi (storage capacity), gücün –zamansal-alansal uzaklaşmanın artması aracılığıyla– ortaya çıkışında temel bir unsurdur. Kapitalist-olmayan toplumlarda devletin doğasına ilişkin birçok görüş, yaptıkları analizlerde –‘artık’ üretimin devletlerin nasıl ortaya çıktıklarını ele almanın anahtarını oluşturduğu tezinin bir parçası olarak– ‘maddî’ kaynaklara ya da tahsis kaynaklarına öncelikli yer verir. Buna rağmen, benim iddiam oto-

rite kurma kaynaklarının saklanması genelde daha belirleyici öneme sahip oldukları biçimindedir. Otorite kurma kaynaklarının saklanması devletin *gözetim* (surveillance) etkinliklerinin temelini oluşturur, her zaman devlet gücünün destekleyici aracıdır. 'Gözetim' iki şeyi içerir: devletin kendisine tâbi nüfusun davranışlarını denetlemekle ilişkili bilginin düzenlenmesini ve bu davranışların doğrudan denetlenmesini. Tarımcı devletlerin oluşumu hemen her yerde yazı ve semboller sisteminin icadıyla ilişkilidir. Yazma, çoğu örnekte doğrudan bir bilgi saklama biçimi olarak, yani büyüklüğü artan toplumların yönetilmesiyle ilişkili bilgiyi kaydetme ve analiz etme aracı olarak ortaya çıkmış gibi görünmektedir. Kapitalist-olmayan toplumlarda gözetimin her iki boyutu da –kapitalist toplumun heybetli aygıtından farklı olarak– parçalı bir biçimde gelişmiştir. Gözetim olgularının analizinin yapılmayışının, Marx'ın devlet yorumunun temel vetersizliklerinden biri olduğunu iddia ediyorum. Modern çağda, devletin gözetim etkinliklerindeki yoğunlaşma, kapitalist-olmayan devletlerdeki 'despotizm'den ayrı tutulması gereken *totalitarizmin* büyük önem kazanan tehdidinin asıl temelini oluşturur. Her ne kadar, bu kitapta bir totalitarizm tartışması yapmak niyetinde değilsem de, gözetim kavramının –takip eden bir başka ciltte geliştirmeyi amaçladıklarımdan biri olacak– böylesi bir tartışmayı ayrıntılarıyla ele alacak bir araç sağladığını düşünüyorum.

Kent teorisi, bu sorunlarla bütünleyici ilişki içindedir –ya da bana öyle gelmektedir. Bir din, tören ya da ticaret merkezi olarak kent, geniş kapsamlı zamansal-alansal uzaklaşmanın belirleyici olduğu tüm toplumların ayırt edici bir özelliğini oluşturur; o, devletin asıl odak alanını meydana getirir. Mumford'u takiben, kapitalist-olmayan toplumlardaki kenti özel bir 'saklama kabı', kentleşmemiş topluluklarca bilinmeyen boyutta bir gücün ortaya çıkışının bir potası olarak düşünüyorum. Bu tezin yanlış anlaşılmasını istemiyorum. Kent, kapitalist-olmayan toplumlarda devletin 'güç kabı'dır –ancak yalnızca kır ile ilişkileri aracılığıyla. Bu ilişkiler, farklı koşullarda büyük farklılıklar gösterebilir ve bu farklılıklar da söz konusu toplumun genel yapısına bağlı olabilir. Kent-devlet ilişkisini analiz ederken, birçok antropolog ve arkeologun öne çıkan ilgisini oluşturmuş sorunla –devletin 'köken'i sorunuyla– fazla ilgilenmeyeceğim. Clastres'in 'artık ürün'ün birikimi olarak değil 'siyasal kopuş' (devletin oluşumu) olarak adlandırdığı şeyin –'uygarlıklar'ın– ortaya çıkışlarının temel özelliğini oluşturduğunu savunan görüşünü benimseyerek, vurguyu devletin ortaya çıkışının

nedenlerinden daha çok yarattığı sonuçları açığa çıkarma üzerine koyuyorum. Bunun nedeni, 'kökenler' sorununun önemsiz olduğunu düşünmem değil, aksine analizimin asıl ağırlık noktasını tarımcı devletleri sınıfl kapitalizm sayesinde içine girilen dünyayla karşılaştırmak oluşturmaktadır.

Marx, kapitalizm dışında iki temel 'sınıflı toplum' biçiminin varlığını kabul etti: Klâsik dünya ve Avrupa feodalizmi. 'Asya Tipi Üretim Tarzı' olarak adlandırdığı şeyi 'kendine yeten' köy toplulukları ile merkezî devlet kurumlarının birlikteliğinin sınıfların oluşumunu engellediği bir toplumsal düzen olarak gördü. Asya Tipi Üretim Tarzı kavramı, sosyal bilimler literatüründe son yirmi yıldır birçok tartışmaya konu oluşturdu. Marx'ın yorumlarının geçerliliğine ilişkin görüşler Asya Tipi Üretim Tarzı kavramının kullanışlılığına ilişkin değerlendirmelerde olduğu gibi oldukça farklılık gösterir. Bu tartışmaya yapılan farklı katkıları gözden geçirmek niyetinde değilim. Bana göre, Marx'ın Avrupalı-olmayan uygarlıklar hakkındaki yazılarının geçerliliği –farklı nedenlerle– kesinlikle sınırlıdır ve 'Asya Tipi Üretim Tarzı' teriminin artık terk edilmesi gerekir. Her şeyden önce, bu kitabın büyükçe bir bölümü 'üretim tarzı' kavramının şu ya da bu şekilde kullanışlı analitik bir araç olduğu fikrine karşı bir saldırı içermektedir. Daha özeldense, Marx'ın analizinde olduğu belirtilen üç sıkıntı söz konusudur. Marx, sınıfların olmadığı bir toplumda bir devletin nasıl ortaya çıkabileceğini açıklamaz; en azından, bu durum devletin yalnızca sınıfsal egemenliğin düzenleyici aracı olarak varolduğu teziyle aykırılık içinde görünür. Buna ek olarak, yalnızca 'üretici güçler'in gelişmesi açısından bakıldığında bile, Asyalı toplumlar Marx'ın betimlediği 'durağan' (stagnant) sistemler olmaktan uzaktılar. Son olarak, Marx Hindistan ve Çin'deki –özel mülkiyetin bulunmayışıyla ilişkilendirildiği– yerel köy topluluklarının 'kendine yeten' karakteri üzerinde çok fazla vurguda bulunurken de hatalı görünmektedir. Özel mülkiyet yalnızca Asyalı uygarlıklarda değil, aynı zamanda da (muhtemelen genelde 'tarımcı sosyalizm'in daha sıra dışı bir biçimini oluşturduğu düşünülen Peru dahil) fiilen tüm tarımcı devletlerde (farklı biçimlerde ve farklı düzeylerde) önemli olmuş gibi görünmektedir.

Bu görüşler ışığında, *sınıflara-bölünmüş toplum* terimini genelde tarımcı devletleri anlatmakta kullanıyorum. Marx'ın –aynı zamanda Orta Amerika ve Peru gibi antik Yakın-Doğu uygarlıkları için de geçerli olan temellerde– Asyalı toplumlarda sınıfın önemi hakkında itiraz-

larda bulunmakta haklı olduğunu düşünüyorum. Ancak, Yunanistan ya da Roma'nın veyahut Avrupa feodalizminin bu açıdan oldukça farklı olduğunu, yani onlar 'sınıflı toplumlar' iken diğerlerinin olmadıklarını ileri sürmek bir yanılgıdır. Bu toplumların hiçbirinde, sınıf –özel mülkiyetin denetimi üzerinde temellenmiş hâliyle– önemsiz değildi; ancak, onların hiçbirinde sınıfsal egemenlik doğrudan devlet gücünün temelini oluşturmuyordu. Sınıflara-bölünmüş bir toplumu, 'sınıfların bulunduğu, ancak sınıfsal analizin söz konusu toplumun temel yapısal örgütlenme ilkesini tanımlamanın bir temeli olarak hizmet etmediği bir toplum' olarak tanımlıyorum. Aksine, iddia ediyorum ki, kapitalizm, kesinlikle en belirgin açılardan, özellikle bir *sınıflı toplumdur*.

Sınıflara-bölünmüş toplumlarla kapitalizm arasındaki farklılıkların içerimlerini ortaya koymak, Marx'ın görüşlerini reddetmek anlamına gelmez, aksine yine Marx'ı bir ölçüde kendisine karşı kullanmak demektir. Çünkü, 'kapitalizm'i hem ekonomik bir girişim biçimi hem de genel bir toplum tipi olarak nitelemede Marx'ın yazıları vazgeçilmez önemdedir. Özellikle Marx'ın kapitalist üretimin mekanikleri hakkında söyleyecekleri ile toplumun zamansal-alansal inşasına ilişkin birleştirici bir temayı ilişkilendirmenin önemli olduğunu düşünüyorum. Bölüm 5 ve 6, toplumsal ilişkilerin zamandaki-alandaki organizasyonunda yaşanan dönüşümlerinin kapitalist toplumların esas doğası için nasıl bütünleyici olduklarını göstermeye çalışırken kitabın kritik bölümlerini oluştururlar. Buradaki iddialarım, doğrudan Bölüm 1'de soyut düzeyde geliştirdiğim zaman-uzam teorileştirmesi üzerine kuruludur. Bu kitapta, *Central Problems*'taki gibi, Heidegger'in zaman ve Varlık hakkında bir yorumu formüle etmek için giriştiği farklı denemelerde ifadesini bulan belli görüşlerden fazlasıyla etkilendim. Birçok Modern felsefenin ve sosyal teorisinin birçok formunda yapıldığı gibi–Kant'ın yolundan gidilerek nesneler ya da etkinliklerin 'çerçeveler'i olarak alındıklarında, ne zaman ne de uzam uygun bir biçimde açıklanabilir. Sosyal teoride, zaman-uzam 'orada bulunuş' (presencing), yani toplumsal davranışın kurucusu olan bir-yerde-bulunma ile bulunmayışın sürekli iç içe geçişi olarak anlaşılabilir. Zamanın anlaşılamaz (enigmatic) karakterini çözmeyi engelleyen bu hareket noktasının içerdiği sonuçların kapsamlı olduğuna inanıyorum. Kitapta, Heidegger'in orada bulunuş (presencing) olarak zaman-mekân anlayışı ile Marx'ın kapitalizmin doğasının odak noktası olarak *emek-zaman* analizi arasındaki yakınlığı göstermeye çalışacağım. Kapitalizmin oluşumu ve geliş-

mesi yaygın iki metalaşma süreciyle, yani paranın kullanımının artmasıyla ürünlerin metalaşması süreci ve emeğin işgücüne çevrimi yoluyla emeğin metalaşması süreci sayesinde mümkün olmuştur. Bu birbirinin yerine geçebilirliği mümkün kılan temel unsurun zamanın kendisinin metalaşması olduğu Marx tarafından açıklanmıştır. 'Metalar', yalnızca, ayrıca emek birimlerinin zamansal denkliğini gerektiren, değişim değerleri olarak varolurlar.

Zamanın metalaşması (ve metalaşmış alandan ayrılması), yalnızca kapitalizmin yarattığı toplumsal kurumlardaki dönüşümler için değil, aynı zamanda 'üretim' ya da 'ekonomi'nin kapitalist toplumda tüm sınıflara-bölünmüş toplumlarda görülmeyen bir önem kazanma biçimi bakımından da bir ipucu sunar. Sınıflara-bölünmüş toplumlarda, sınıfsal sömürü süreçleri emek sürecinin doğasına önemli düzeyde nadiren karışırlar. Bu toplumlarda çalışanların çoğunluğu köylülerden oluşur ve -sulama sistemlerinde olduğu gibi, köylünün çalışmasının daha genel ekonomik sistemlerle farklı bütünlük sağlama biçimlerini göz ardı etmeden- köylü emeğinin temel özelliklerinin sömürücü sınıf tarafından belirlenmediğini söylemek genellikle doğrudur. Marx'ın terimleriyle, köylü emek süreci üzerindeki denetimini büyük ölçüde sürdürür (emek de ayrıca yerel topluluğun özerk âdetleriyle yakın ilişki içindedir). Büyük ölçekte satılabilir bir işgücü yaratan çalışanların kendi üretim araçlarından koparılışı, sınıfsal ilişkilerin bizzat üretim sürecine sızmasını getirir: artık değer yaratmanın aracı olan işgücü, her türden emek süreci organizasyonu içinde -egemen sınıf tarafından koordine edilerek- 'programlanma' gücüne dönüşür.

Bölüm 5'te iki ayrı zaman-alan metalaşması sürecinin ve -yukarıda belirtildiği gibi- onların emek süreci içine dahil oluşlarının toplumsal yaşamda yol açtığı dönüşümlerin dökümünü yapmaya çalıştım. Sınıflara-bölünmüş toplumlarda, -her türden sınıfsız toplumda olduğu gibi- zaman deneyimi toplumsal etkinliklerin özünden ayrılmış değildir. Hergünkü yaşamdaki etkinliklerin düzenleyici ölçüsü olarak 'saat zamanı'nın gelişimi, kapitalizmin ortaya çıkışına özgü bir özelliktir. Yine Mumford'un yazıları burada özel bir önem taşır. (Gempel gibi) güç-makinelerinin Avrupa'da kapitalizm ortaya çıkmadan önce varolduğunu gösterir. Makinenin yeni bir üretim sisteminin oluşumu için kullanılması, saat zamanı ile mümkün olmuştur. Kamusal, nesneleştirilmiş saat zamanının metalaşmış zamanın tam ifadesi olduğunu iddia

ediyorum; 'ölçülmüş süre' olarak zaman, varoluşunun içeriklerinden koparılmış metalaşmış zamandır.

Sınıflara bölünmüş toplumlarda, insanların üretim süreçleri içinde büyük-ölçekte, disipline edilmiş koordinasyonuna ilişkin çeşitli örnekler vardır: büyük çiftliklerde ya da tapınaklar, kent duvarları, yollar veya benzeri diğer projelerin inşasında. Ancak, bunlar söz konusu toplumların ekonomik düzenine yardımcı olmaktan öteye asla gitmemişlerdi. İşgücünün daha geniş bir üretim süreci içinde koordine edildiği kapitalizmin ortaya çıkışıyla birlikte, ev ile işyerinin ayrılması gündeme gelir. Çok sayıda işçinin yaşadığı kapitalist işyerinde daha önceden yalnızca sınıflara-bölünmüş toplumların tecrit edilmiş kesimlerinde başvuru emek disiplinine ihtiyaç duyulur. İşçilerin 'yönetilmeleri' gerekmektedir. Bununla birlikte, modern yönetim ile sağlanmaya çalışılan emek disiplini, -yukarıda adı geçen örneklerde çok sık görüldüğü gibi- doğrudan güç kullanımı tehdidiyle desteklenir. Bu olgu, kapitalizm üzerine yaptığım tartışmanın en önemli unsurunu oluşturur ve kapitalist devlet teorisi ile ilişkilidir. Kapitalizmde, işverenler şiddet araçlarının doğrudan sahipleri değildirler, bunlar devletin elinde toplanır. İşverenlerin işçiler üzerinde sahip oldukları temel yaptırım biçimi, ikincilerin mülksüz olmalarıdır: onlar hayatlarını sürdürmek için işgüçlerini piyasada satmak zorundadırlar. Kapitalist emek sözleşmesi, hem 'yöneticilik' olgusunun ortaya çıkışını hem de emek hareketlerinin gelişmesini analiz etmede temel öneme sahiptir. İşçiler dinî ya da ahlâkî dayanaklara başvurmadan 'yönetilme'lidirler: emek-sözleşmesi hem 'özgür'dür, hem de yalnızca ekonomik ilişkilerle ilgilidir. Aynı sebeple, işçiler de ondokuzuncu yüzyıldan beri kapitalist ekonomilerde 'sınai ilişkiler'in mihenk taşı hâline gelmiş emeklerini geri çekme tehdidi yönünde yaptırımlarını hayata geçirirler. Emoğin 'idare'si, esasen işyerindeki gözetimin artmasıyla sağlanır. Ev ile işyerinin birbirinden ayrılmasını sağlayan temel olgu, gerçekte işverenlerin emek disiplini-nin daha doyurucu düzeyde işçiler bir çatı altında olduklarında sürdürülebileceğini kabullenmeleridir.

Kapitalist üretimde, zamanın metalaşmasıyla birlikte giden şey, alanın metalaşmasıdır. Bu, bizi yeniden kent teorisine götürür. Sınai kapitalizmde kentleşmenin genişlemesini 'kentsel yaşam'ın sınıflara-bölünmüş toplumlardaki kentlerde tohum hâlinde bulunan özelliklerinin evrenselleşmesi olarak düşünmenin ciddi bir hata olduğunu ileri sürüyorum. Ne sınıflara-bölünmüş ne de kapitalist toplumlarda kentin top-

lumsal bütünlükten ayrı olarak yeterince ele alınması mümkündür. Sınıflara-bölünmüş toplumlarda, kent devletin 'güç kabı' idi ve bu toplumların karakterinin genel biçimi kır-kent ilişkilerince verilmekteydi. Kapitalist kentleşme, yalnızca kentin kırsal toplumsal yaşam pahasına yayılması değildir: o, yeni bir toplumsal bütünlük tipi olan kapitalizmin yol açtığı yapısal dönüşümlerle iç içe geçmiştir. Kapitalist kentleşme, -sınıflara-bölünmüş uygarlıkların yapısal temelini oluşturan-kır ile kent arasındaki farklılıkları yavaş yavaş aşındırır. Onların yerine çağdaş kentsel yaşamın 'yaratılmış mekân'ını geliştirir. Kapitalist kentleşmenin 'yaratılmış mekân'ı, kısmen Lefebvre'in yolundan giderek hergünkü yaşamın özgün biçimlerinin ortaya çıkışı olarak analiz etmeye çalışacağım ortamdır. Burada, 'hergünkü yaşam' (everyday life) teknik bir anlama sahiptir. İnsanlar, kuşkusuz tüm toplumlarda, -gün be gün yaptıkları şeylerdeki sürekliliğin güçlü bir ögesinin yer aldığı- gündelik (day-to-day) yaşamlarını sürdürürler. Ancak, kapitalist olmayan toplumlarda, günlük (daily) yaşam gelenekle uygunluk içindedir ve zaman geleneksel pratiklerin yeniden hayata geçirildiği bir unsuru oluşturur. Gelenek rutinleşmenin temelidir. Bununla birlikte, kapitalist kentsel ortamda gündelik etkinliklerin rutinleşmesi gelenekten sıyrılır. Kapitalist kentleşmenin 'hergünkü yaşam'ındaki büyük etkinlik alanları ahlâkî anlamdan yoksundurlar; alışkanlık ya da 'bunaltıcı ekonomik zorunluluklar' türünden sorunlar hâline gelirler. Böylesi durumlarda, gündelik yaşamın rutinlerindeki Laing'in 'ontolojik güvenlik' adını verdiği şeyin düzeyi düşük kalır. Bu, kitapta daha sonra doğrudan ilişkisini kuracağım milliyetçilik teorisi açısından azımsanmayacak önemi olan bir fenomendir.

En ortodoks Marksistler bile bugün Marx'ın yazılarında milliyetçiliğin ortaya çıkışına ilişkin bir yorumla ilgili çok az şey bulunduğunu kabul etmeye hazırdırlar; genellikle Marx'ın bir kapitalist devlet teorisinin ana hatlarından daha fazlasını ortaya koymadığı kabul edilir. Gerçekte, Marksist yazarların yaptıkları çok sayıda yeni araştırma bu yetersizliklerden ikincisini gidermeye yöneldi. Bu kitaptaki analizimde, söz konusu yeni çalışmalardan bazılarının eleştirel bir değerlendirmesini yapacağım. Bununla birlikte, tartışmam daha önceden ana hatlarını oluşturduğum düşüncelerde sözü edilen mantık çizgisini yakından izler. Kapitalist emek sözleşmesi, kapitalist toplumun temel bir kurumsal özelliğini oluşturan 'ekonomi' ile 'siyaset'in birbirlerinden ayrılmışlığının tamamlayıcı bir ögesidir. Ekonominin siyasetten ayrılması ya da

'yalıtılma'sının ürün ya da emek piyasalarındaki rekabet ile aynı şey olarak görülmemesi gerektiğini açıklamak için bazı çabalarda bulunacağım. Ancak ekonomi ile politikanın bu yalıtılmışlıklarının daha önce sözünü ettiğim bir fenomeni, yani şiddet araçlarının denetiminin sınıfsal sömürünün temel eksenini olan sermaye/ücretli emek ilişkisinden çıkartılmasını içerdiğini ısrarla vurgulamayı da istiyorum. Burjuvazinin mücadelesini verdiği daha geniş bir haklar bütünü'nün bir parçası olan sözleşme özgürlüğü vaadi, şiddet araçları tekeline desteklenen 'kamusal' otoriteden kurumsal olarak ayrılmıştır.

Bu kitapta, söz konusu fenomenlere yol açan tarihsel koşulları hak ettikleri ayrıntıda ele aldığımı iddia etmiyorum. Avrupa'daki mutlakıyetçilik dönemi ile kapitalist devletin –ya da, daha doğrusu, devletlerin– oluşumu arasında çoğunlukla kabul görenden daha fazla süreklilik olduğunu söylemek istiyorum (Bölüm 8). Mutlakıyetçilik, ulus-devletlerin oluştuğu dış eksen olan Avrupa devlet sisteminin haritasını şekillendirdi. Kapitalist devletlerin ulus-devletler olarak ortaya çıktıklarını iddia ediyorum: kapitalizm ile ulus-devlet arasındaki ilişki, Marksist olan/olmayan birçok tariheye görüldüğü gibi, 'tarihin kazası' değildir. Bunu göstermek için *mutlakıyetçi devlet*, *ulus-devlet* ve *milliyetçilik* biçiminde üçlü bir ayrım yaptım. Mutlakıyetçi devlet, yalnızca kapitalizmin ilk oluşma biçimiyle çakışır. 'Ulus-devlet', –terimi kullandığım şekliyle– yalnızca ondokuzuncu yüzyılda olgunluğa ulaşır. Günümüzde, ulus-devlet sistemi dünya çapında bir olgu olsa bile– hem mutlakıyetçi devlet hem de ulus-devlet, köken olarak özellikle Avrupalıdır. Analizimde farklı olanın, ulus-devletin ortaya çıkışının kapitalizmin genişlemesiyle bütünleyici bir ilişki içinde olduğunu ileri sürmem olduğunu düşünüyorum. Mutlakıyetçi devlet, –her ne kadar tarımcı imparatorluklardan tamamen farklı bir biçime sahip olsa da– kent-kır ilişkisinin toplumsal düzenin temelini oluşturduğu sınıflara-bölünmüş bir toplumun parçasıdır. Tezim, esas olarak, eski kent-kır birlikteliği çözülürken ulus-devletin kapitalist toplumların gelişmesini biçimlendiren 'güç kabı' olarak kentin yerini aldığı yönündedir. Ulus-devletin sınırlarının kesin olarak çizilmesi, kentin duvarlarla çevrilmesinin günümüzdeki benzeridir. Onsekizinci yüzyılın sonlarından sonra, (ulusal ya da uluslararası) ekonomik bir girişim biçimi olarak kapitalizmin gelişmesinde, devlet, Marksist teoride ya da onun muhalifi klâsik ekonomi politikte hep algılana gelenden çok daha önemli bir rol oynadı. Kitapta göstermeye çalışacağım gibi, bu analitik eksikliğin temel

nedenlerinden birisi, ondokuzuncu yüzyıl sosyal düşüncesinde kapitalist ekonomik girişimin özünde şiddet-dışı bir doğaya sahip olduğu fikrinin yaygınlığıdır. Böylesi bir görüşte, devletin gözetim etkinliklerinin her yerde büyük oranda artmasıyla ve de suç ile 'sapma'yı ele alış tarzlarındaki köklü değişikliklerle ilişkili olan devletin iç barışına yol açan süreçler ihmal edilir. Ve ayrıca, kapitalist devletin Avrupa devlet sistemi bağlamında ve Batılı gücün dünyanın geri kalan kesimine yayılmasında, şiddetin dış tedarikçisi olduğu da göz ardı edilir.

Modern tarih hakkındaki araştırmaların çoğunda, 'ulus-devlet' ve 'milliyetçilik' terimleri az çok aynı anlamda kullanılmışlardır. Ancak, çok farklı biçimlerde ilişkili olabilecekleri için, bunlar arasında ayırım yapmanın önemli olduğunu düşünüyorum. Benim tanımıma göre, 'ulus'u 'ulus-devlet'in gerekli bir unsuru hâline getiren şey, (ne kadar güçlü olurlarsa olsunlar) milliyetçilik duygularının varlığı değil, aksine gücü kesinlikle belirlenmiş alansal sınırlar üzerinde genişleyen yönetim aygıtının birliğidir. 'Milliyetçilik' ise aksine, –bir ulus-devletin sınırına yakın olsun olmasın– belirli bir bölgesel, etnik ya da dilsel kategorinin üyelerinin ortak deneyimlerine yükledikleri semboller ya da inançlar olarak düşünülebilir. Milliyetçilik hakkında çok geniş bir literatür olmasına karşın, fenomenin teorik yorumlarının pek fazla olmaması dikkat çekicidir. Bu kitabın sınırları içinde derinlemesine bir milliyetçilik teorisi geliştirdiğim iddiasında değilim: ancak, böyle bir teoride bulunabilecek bazı özellikleri tartışacağım. Milliyetçilik, özellikle modern bir fenomendir ve bu yüzden terimin, Geertz'in gelenek içinde temellenmiş olan toplumsal yeniden üretimin 'ilk(s)el duyguları' olarak adlandırdığı şeyin önemli ölçüde çözüldüğü hergünkü yaşamın köksüzlüğünden beslenen psikolojik duyguları ifade ettiğince inanıyorum. Gerçekte, milliyetçilik üzerine yazan tüm yazarlar onun 'Çift-yüzlü' (Janus-faced) karakterine işaret ettiler. Milliyetçilik, görünüşte aydınlanma ve adalet imgeleriyle ilişkili olabilir, ancak ayrıca kültür emperyalizminin insanlıktan uzak biçimlerini büyümlü bir biçimde açığa çıkarır. Milliyetçiliğin 'çift-yüzlü' karakterini, varlığını güvende hissetme duygusunun hergünkü yaşamın çorak alanındaki kırılmalılığı ile açıklayabileceğimiz iddiasındayım. Milliyetçiliğin daha etkin biçimlerinin öne çıkan bir bileşeni, grubun birliğini somutlaştırdığına inanılan önderlere duyulan yakınlıktır. Le Bon ve Freud'un geliştirdikleri otorite-figürlerle özdeşleşme teorisinin bu özdeşimin niçin kuvvetli güdüleyici güç olduğunu ve de niçin onun 'çift-yüzlü' olduğunu açıklamada

yardımcı olduğunu göstermeye çalışacağım. Özdeşim kurma, şefkatli ya da öldürücü saldırganlık türünden duyguları besleyebilecek belirsizlikler içerir.

Bölüm 9'da ortaya koyduğum soru: 'Kapitalist devletin kendine özgü doğası nasıl bir şeydir?' sorusudur. Belki de, böyle bir soru konu üzerine çağdaş Marksist yazıların eleştirel bir analiziyle ele alınabilir. Bu bölümdeki tartışmam, büyük ölçüde kitabın önceki bölümünde yer alan bazı teoremler üzerine kuruludur. Yakın Marksist literatür kapitalist devlet sorununu çoğunlukla 'fiilen varolan'⁷ ya da hipotetik sosyalizmle karşılaştırarak ele alırken, ben esasen kapitalist devleti sınıflara-bölünmüş toplumlarla karşılaştırarak inceliyorum. Kısmen Claus Offe'nin yolundan giderek, kapitalist devletin iç dinamiklerinin devlet gelirinin -kendileri doğrudan denetlenmeyen- sermayenin değerinin artışı ve sermaye birikimi süreçlerine bağlı olduğu gösterilerek analiz edilebileceğini ileri sürüyorum. Bu durumun yapısal temeli, daha önceden sözünü ettiğim ekonominin siyasetten yalıtılmışlığıdır; bu olgu, devletin 'görelî' özerkliği biçiminde (yanlış) sunulmuş olan konu üzerindeki tartışmayla doğrudan ilişkilidir. Devletin özerkliğini hem egemen sınıfın etkinlikleri hem de tâbi sınıfın mücadeleleri ile ilişki içinde analiz edecek bir çerçeve öneriyorum. Bu mücadeleler söz konusu olduğunda, T. H. Marshall'ın 'yurttaşlık hakları' olarak adlandırdığı şeyin sağlam bir şekilde yerleşmesinin en doğru bir biçimde ya yalnızca liberal devletin lütufkâr armağanları olarak ya da kapitalizmin kendi işgücü kaynağını koruyucu bir tür 'işlevsel tepki'si olarak açıklanabileceğini savunan görüşe kuvvetle karşı çıkıyorum. 'Yurttaşlık hakları', kısmen önemli ölçüde emek hareketlerinin siyasal arenadaki etkin müdahalesi ile kazanılmıştır. Bu bağlamda, kapitalist emek sözleşmesinin önemine yeniden dönüyorum. İşverenlerin işgücünü denetlemede sahip oldukları temel yaptırımlar; işçilerin yaşamlarını sürdürebilmek için bir şekilde ücretli olarak çalışmak zorunda olmaları ve işyerindeki emek disiplininin gözetim ile baskı altında gerçekleştirilmesidir. Bunlar, kapitalist toplumlardaki kronik sınıfsal mücadelenin iki temel alanını, yani emek sözleşmesi koşulları üzerinde ve emek sürecinin denetimi üzerindeki mücadele alanını oluştururlar.

Marx, sınıfsal çatışmanın kapitalizmin sosyalizm tarafından dönüştürülmesinin aracı olacağını umdu. Bir sonraki ciltte biraz daha ayırın-

⁷ Rudolf Bahro, *The Alternative in Eastern Europe* (London: New Left Books, 1978).

lı olarak ele almayı düşündüğüm bir sorun olduğu için, bu konuyu mevcut çalışmada tartışmak niyetinde değilim. Bununla birlikte, sonuç bölümünde 'tarihsel materyalizmin çağdaş bir eleştirisi'nin bu ikinci evresi için zemin oluşturmaya çalışacağım. Özel ilgim, 'çelişki' kavramı ve onun toplumsal değişiminin açıklanmasıyla olan ilişkisi üzerinedir; ancak Bölüm 1'in son kesimlerinde –*Kapitalizm ve Sosyalizm Arasında* başlığında olduğu gibi– bir sonraki ciltte yer alacak temalardan bazıları üzerinde duracağım. Çağdaş dünyada iki anlamda 'kapitalizm ile sosyalizm arasında'yız. Sosyalizm 'fiilen varolan' bir gerçeklik, kapitalist devletlerle olan güç-bloğu sandviçinin bir yanıdır. Ancak, sosyalizm ayrıca bir idealler bütünü, kaynağı kapitalist Batı olan eşitlik ve özgürlük vadinin radikalleşmesini de temsil eder. Bu ikinci anlamda 'kapitalizm ile sosyalizm arasında' olmayı hâlâ umabilir miyiz? Günümüzde, siyaset teorisinde hiçbir soru kendini daha acil biçimde ortaya koymamıştır.

Daha önceden bu kitabın *Central Problems in Social Theory*'de yer alan soyut teorik sorunlar üzerine yakından kurulduğunu söylemiştim. Burada yer alan yapılaşma teorisini geliştirmeye çalışırken temelde iki genel amacım vardı. İlk olarak, eylem kavramının sosyal bilimlerde temel önemde olduğunu, bunun sonucu olarak sosyal bilimin yet(iş)kin ve bilgili insanî faile ilişkin doyurucu bir görüş geliştirmesi gerektiğini açıklamak.⁸ İkinci olarak, bu görüşü, öznelciliğe saplanmadan ve doğup ölen bireyler olan bizlerden daha uzun yaşayan toplumsal kurumların yapısal bileşenlerini kavrayamama durumuna düşmeden, formüle etmek. Açılış bölümünde, yapılaşma teorisinin özet bir taslağının iskeletini oluşturuyorum. Yine de, –mevcut kitapla ilgili olduğu sürece– teorisinin temsil ettiği hareket noktasıyla ilişkili metodolojik sorunların bazılarında söz etmek yararlı olacaktır. Bu kitaptaki konumum *karşı-işlevselci* ve *karşı-evrimcidir*. *Central Problems* ve başka yayınlarda bir işlevselcilik eleştirisi geliştirdim;⁹ ve evrimciliğe temel itirazlarım bu kitap içinde ifade edilmiştir.

Marksizm ile işlevselcilik arasındaki ilişki bir ölçüde muğlaktır. Marx'a sempati besleyenler arasında, 'işlevselci' etiketini kabul edecek olan muhtemelen pe az insan vardır. Ancak, işlevselci görüşler birçok Marksistin yazılarında olduğu kadar, sözde işlevselci düşünceye düş-

⁸ Karşılaştırım: *New Rules of Sociological Method*, Bölüm 2.

⁹ 'Functionalism: Après la Lutte', *Studies in Social and Political Theory* (London: Hutchinson, 1977).

man olan diğer sosyal bilimcilerin yazılarında da, ve üstelik hatırı sayılır önemde kendilerini gösterirler. Marx'ta birçok metin işlevselci tondadır ya da işlevselci bir biçimde yorumlanabilir. Öyle ki, işlevselciliğin reddi 'tarihsel materyalizmin çağdaş bir eleştirisi' ile kesinlikle ilişkisiz değildir.

Günümüzde işlevselcilik sorunundan söz edilmesi hemen hemen herkesin doğrudan uykusunu getirmeye yeterlidir. İşlevselcilik, sosyolojide bilinen en uzun ve sıkıcı tartışmalardan birinin konusunu oluşturmamış mıdır? Aynısı bazen işlevselcilikle yakından ilişkili olduğu düşünülen sistemler teorisi için de söylenemez mi? Bir ölçüde, bu şeyleri –özellikle yaklaşık onbeş-yirmi yıl öncesinin işlevselcilik tartışmalarının uyurgezer niteliklerini– kabul etmeye hazırım. Kabul edemeyeceğim şey, işlevselci yazarların ortaya koydukları sorunların tamamen unutulabileceği fikridir. Bunun bir nedeni, işlevselci anlayışların farklı ortamlarda hâlâ yeşermeleridir. Bir başkası, kanımca işlevselcilik tartışmasının işlevselciliğin sosyal bilimlerle ilişkisi sorusu için temel önemde olan çok az sorunu çözmüş olmasıdır. Bu sorunlar, Luhmann'ın 'işlevsel-yapısalcılığı' yadsınamaz biçimde 'yapısal-işlevselciliğin' daha önceki versiyonlarından yadsınamazcasına daha gelişmiş olsa bile, sistemler teorisine başvurularak da çözülememişlerdir.

Argümanım aşağıdaki gibidir. 'İşlev' teriminin sosyal bilimlerde ya da tarihte yeri olmadığını ileri sürmek istiyorum; gerçekte, onu bir tür teknik terim olarak tamamen mahkûm etmek hiç de zararlı olmayacaktır. Günümüzde, işlevselciliğe karşı çıkanların çoğu ilginçtir ki öncelci görüşlere saplandılar. Örneğin, gündelik (ordinary) dil felsefesinden ya da bazı fenomenoloji yorumlarından etkilenenler işlevselciliği determinist bir düşünce biçimi olarak gördüler ve onun yerine belirli bir hedefe yönelen, muhakeme eden faille öncelik veren bir anlayışı geçirmeye çalıştılar. Yine de, bunu yaparken işlevselciliğin güçlü olduğu alandan, yani kurumların, büyük ölçekli toplumsal süreçlerin analizinden uzaklaştılar. İşlevselcilikten farklılığımızı ortaya koyarken, (Bölüm 1'de yapılaşma teorisine ilişkin yaptığım özetle görüleceği gibi) *hem* 'bilgилilik' teorisi olarak adlandırılabilir şeyi –yani hepimizin yaptıklarımızın gerekçelerini bilen amaçlı, bilgi sahibi bireyler olduğumuzu– *hem de* aynı zamanda toplumsal süreçlerin yaptığımız şeyi farkında olmadığımız biçimlerde etkileyerek 'bizim dışımızda' gerçekleştiklerini kabul etmeye gerek vardır. Marx bunu ünlü özdeyişi 'İnsanlar tarihi yaparlar, ancak kendi seçmedikleri koşullarda' sözleriyle özetledi.

Bununla birlikte, itiraz edilemeyecek bu sözün içerdiği sonuçları ortaya koymak zordur.

'İşlevselcilik' birçok anlama gelir, ancak burada onu öncelikle toplumların ya da toplumsal sistemlerin 'ihtiyaçları' bulunduğunu ve ikinci olarak da onların bu ihtiyaçları giderme biçimlerini saptamanın özel, belirli toplumsal süreçlerin oldukları gibi olmalarının niçininin bir açıklamasını verdiğini savunan öğreti türü olarak ele alacağım. Bu tespit, dolayısıyla, birçok Marksist yazarın daha gizli işlevselciliği kadar hem 'normatif işlevselcilik' (Parsons) hem de 'çatışmacı işlevselcilik' anlayışının (Merton) özünü oluşturur.

Böyle tanımlandığında, işlevselciliğe birkaç zeminde itiraz ediyorum: o, (yapısalcılık gibi) statik ile dinamik ve eşzamanlı ile artzamanlı arasında yapılan yanlış bir ayrıma dayanır; işlevselci yazarlar, sistem ihtiyaçlarını vurgularken insanların toplumdaki davranışları esnasında yaptıkları şeyler hakkında çok şey bilen akıl yürüten failer olduklarını görememişlerdir; sistemlerin, işlevselci yazarların kafalarında olandan tamamen farklı bir anlam dışında, *ihtiyaçları yoktur*—yani, bu nedenle, 'sistemin ihtiyaçları'nı saptamak hiçbir şeyi açıklamaz; 'işlevselci açıklama' olarak alınabilecek *hiçbir şey yoktur*. Bu noktaların her birini oldukça hızlı bir biçimde analiz edeceğim, ancak onlar daha sonra oldukça ayrıntılı olarak ele alınacaklardır.

Eşzamanlı ve artzamanlı ayrımı sorunu, bizi bir kez daha zaman konusuna ve zaman-mekân ilişkilerinin sosyal teorinin tam kalbine yerleştirilmesi gerektiği tezine götürür. Daha dogmatik bir biçimde, eşzamanlı/artzamanlı ayrımının (her ne kadar onunla sınırlı olmasa da; yapısalcılıkla karşılaştırsın) işlevselcilikle—tesadüfen olmaktan daha çok—*mantıken* ilişkili olduğunu ileri süreceğim. Onun ilk ve son kez terk edilmesi gereken bir ayrım olduğunu söylemek istiyorum. Eşzamanlı/artzamanlı ayrımı ile ilgili karakteristik görüşte, bir toplumsal sistemi eşzamanlılık ölçütüne göre ele almanın onun bir tür 'zaman-dışı şipşak resim'ini çekmek anlamına geldiği savunulur. İşlevsel ilişkileri zamandan soyutladığımızda, bir toplumsal sisteme katkıda bulunan farklı etkenlerin birbirleri ile nasıl bir ilişki içinde olduklarını saptayabiliriz. Öte yandan, sistemleri artzamanlı olarak incelediğimizde, zamanla nasıl değiştiklerini analiz ederiz. Ancak, bunun sonucu, oldukça etkili olsa da, temel bir hatadır: *zaman toplumsal değişme ile özdeşleştirilmiş olur*. Eşzamanlı/artzamanlı ayrımının Kantçı uzam ve zaman düalizmini gerektirdiğine, ilkinin ikincisinden soyutlanarak eş-

zamanlı analizi mümkün kıldığına dikkat edilmelidir. Bununla birlikte, bu bağlamda, zamanın (zaman-mekânın) değişimde olduğu gibi, açıkça toplumsal istikrarın da gerekli bir bileşeni olduğunu vurgulamak daha önemlidir. İstikrarlı bir toplumsal düzen, şeylerin nasıl olduklarıyla geçmişte nasıl oldukları arasında yakın bir benzerliğin bulunduğu bir düzendir. Bu durum, sözgelişi, bir binanın mimarisinin gerçek bir şipşak resminin çekilebilmesi gibi bir toplumsal sistemin de 'zaman-dışı şipşak resmi'nin çekilebileceğini varsaymanın ne kadar yanıltıcı olduğunu gösterir. Çünkü, toplumsal sistemler yalnızca zaman boyutunda 'işleyiş'leri (yeniden-üretim) içinde ve bu işleyiş aracılığıyla sistemler olarak varolurlar.

İkinci itirazım birkaç paragraf önce ortaya çıkan sorunları anımsatır. İşlevselci teoriler, yakın dönemdeki birçok felsefi yaklaşımın terime yükledikleri anlamda, insan *eylemine* ilişkin yeterli görüşlerden yoksundurlar. Her ne kadar kendi yaklaşımını 'eylemin referans çerçevesi' olarak adlandırırsa da bu yargının başka herhangi biri kadar Parsons'ın çalışması için de doğru olduğunu düşünüyorum. Bu karmaşık bir sorun olsa da, esasen insan bireylerin Parsons'ın çalışmasında –Althusser'de olduğu gibi– kendi eylemleri içinde ve bu eylemler aracılığıyla tekrar tekrar ürettikleri kurumlar hakkında (sözel ya da örtük olarak) fazlasıyla bilgi sahibi olan aktörler olarak değil, 'kültürel aptallar' (cultural dopes) olarak ele alındıklarını söylemenin doğru olduğunu düşünüyorum. İşlevselcilerin yazılarını Erving Goffman'ın yazılarıyla karşılaştırın. Goffman, insanları sahip oldukları bilgileri toplumsal karşılaşmaların tekrar tekrar gerçekleştirilmesinde rutin olarak kullanan becerikli ve bilgili aktörler olarak ele alır. Goffman, bize –yeniden-üretimleri hakkında bilgi sahibi olmamız gereken, ancak örtük pratik bilinç anlamında bilgi sahibi olduğumuz– toplumsal gelenekler ya da kurumlar hakkında bildiğimiz birçok şeyi gösterir. İşlevselciler ise, aksine, faillerin gerekçelerini 'toplumun gerekçeleri' lehine göz ardı ederler.

Üçüncü itirazım, daha su götürmez olanıdır. Toplumsal sistemlerin 'ihtiyaçlar'ı –ya da 'işlevsel zaruretlere' veyahut kullanılabilir eşdeğerde bir terime denk düşen bir durumları– olmadığını söylüyorum. Marx'ın kapitalist bir ekonomide yedek ordu tartışmasının bir betimlemesini yapacağım. Marx'ın analizi işlevselci bir eğilim içinde yorumlanabilir ve çoğu kez öyle yorumlanmıştır. Kapitalizmin –sistemin işlemesi için gerekli– 'ihtiyaçlar'ı vardır. Kapitalizm, yedek orduya ihti-

yaç duyduğu için varlık kazanır. Bu önerme bazen tersi bir biçimde ifade edilir. Kapitalizmin işleyişi bir yedek ordunun oluşumuna yol açtığı için, bu onun böyle bir şeye ihtiyaç hissetmesi nedeniyle olmalıdır. Ancak, her iki yorum da bir işsiz işçiler yedek ordusunun niçin varolduğu konusunda bir açıklama getirmez. Toplumların en derine kök salmış kurumsal özellikleri bile ortaya çıkmaz, devam etmez ya da ortadan kalkmaz, çünkü söz konusu toplumların onları böyle yapmaya ihtiyaçları vardır. Onlar, her örnekte doğrudan analiz edilebilen somut koşulların bir sonucu olarak, *tarihsel olarak* oluşurlar; aynısı devamlılıkları ya da ortadan kalkmaları konusunda da geçerlidir.

'Sistemin ihtiyaçları'ndan söz etmenin savunulabilir olduğu yalnızca tek bir mantıksal düzenleme (format) vardır, ancak bu durum toplumsal sistemlere empirik ihtiyaçlar yüklemeyi gerektirmez. Bu format, *olgu karşıtı bir argüman* (counterfactual argument) meydana gelir. Çok haklı olarak aşağıdaki gibi bağlamsal sorular sorabiliriz: 'Toplumsal sistem x'in meydana gelmesi, varlığını sürdürmesi ya da dönüşüme uğraması için olması gereken şey nedir?' Ancak, kolayca işlevselci bir tarzda yorumlanabilecekleri için, böylesi önermelerde çok dikkatli olmamız gerekir. Bir örnek olarak 'Kapitalist ekonomi nispeten istikrarlı bir biçimde varlığını sürdürmek için her düzeyde belirli bir kârı sağlamak durumundadır' sözünü alalım. Burada '-mak durumundadır' ifadesinin gücü olgulara karşıttır: o, belirli birtakım sonuçlar elde edilecekse eğer, yerine gelmesi gereken koşulların saptanmasını ihtiva eder. '-mak durumundadır' sistemin bir özelliği ya da 'ihtiyacı' değildir.

Yapılaşma teorisinin —uzun-dönemli, büyük ölçekli süreçlere olan ilgiyi kurban etmeden— işlev fikrinden vazgeçebileceğini ileri sürmek istiyorum. Bu noktada, kitapta açılımı yapılan özet açıklamayı biraz daha açmak yararlı olabilir. Yapılaşma teorisine göre, her tür sosyal eylem zaman-mekân içinde konumlanmış ve insan failler tarafından becerikli ve bilgili bir biçimde düzenlenmiş toplumsal pratiklerden oluşur. Ancak, bu bilgili oluş her zaman bir yandan eylemin ifade edilmemiş (unacknowledged) koşulları ve öte yandan da eylemin niyetlenilmemiş sonuçları ile 'sınırlı'dır. Bu teoride can alıcı önemde bir hareket, 'eylem' teorileri ile 'kurumcu' teoriler arasındaki yukarıda sözü edilen karşıtlığı aşma girişimidir. Bu hareket, *yapının ikiliği* olarak adlandırdığım kavramla amacına ulaşır. Yapının ikiliği ile, toplumsal sistemlerin yapılaşmış özelliklerinin aynı zamanda *toplumsal edimlerin aracı ve so-*

nucu olduklarını anlatmak istiyorum. Bu fikir dilden bir örnek alınarak betimlenebilir. Bir konuşmacı bir dil konuşanlar topluluğunun nitelikleri olarak dilin yapısal özelliklerinden (örneğin, sözdizimi kurallarından) bir cümle kurmakta yararlanır. Ancak, bu cümle kurma edimi dilin sürekli özellikleri olarak bu sözdizimi kurallarının yeniden üretilmesine katkıda bulunur. Yapının ikiliği kavramının herhangi bir toplumsal yeniden-üretim anlayışı bakımından temel önemde olduğuna ve hiç de işlevselci vurgular taşımadığına inanıyorum.

Bir kez daha zaman konusuna geri dönmek durumunda kalırız. Yapılaşma teorisine göre, her toplumsal yeniden-üretim anı ile ilgili birbirleriyle kesişen üç zamansallık düzlemi vardır. Doğrudan deneyimin zamansallığı, gündelik yaşamın sürekli akışı, yani Schutz'un –Bergson'u izleyerek– etkinliğin *süresi* (*durée*) adını verdiği şey söz konusudur. İkinci olarak, *Dasein*'in zamansallığı, organizmanın yaşam-döngüsü vardır. Üçüncü olarak, Braudel'in kurumsal zamanın *uzun süresi* (*longue durée*), yani toplumsal kurumların uzun dönemli tortulaşmışlığı ya da gelişmesi söz konusudur. Bunların birbirlerine karşılıklı olarak nüfuz ettiklerini ve –yapının ikiliği teoremine göre– insan organizmasının 'geçip gidişi' içine karışmış olan her toplumsal etkileşim anının aynı şekilde kurumların uzun süresi ile ilişkili olduğunu görmek oldukça önemlidir. Sözcüklerin en sıradan yer değişikliği (*exchange*), bu sözcüklerin oluşturulduğu dilin uzun-dönemli tarihi içinde ve aynı zamanda bu dilin sürekli yeniden-üretilmesinde konuşmacıları gerektirir. Bu oldukça önemlidir. Çünkü, sosyal bilimlerde ilgisini toplumsal aktörlerin bilgi sahibi olması üzerinde odaklaştıran birçok teori –en iyisinden– budanmış bir zaman anlayışına sahip olmuştur. Onlar Schutz'un süresini kabul ettiler, yoksa Braudel'inkini değil. Yapılaşma teorisinde, açıkça her iki *süre* (*durée*) biçiminin diğeri üzerinde önceliğe sahip olduğu fikrini reddetmeye çalışıyorum.

Evrimci teori, kuşkusuz, zaman –yani zamanın *uzun süre* içindeki geçip gidişi– hakkındadır ve tarihin yorumu anlamında zaman hakkında yazar. Evrimci teoriler işlevselci fikirlerle çoğu kez yakın ilişki içinde olsalar bile, günümüzde âdet üzere işlevselciliğe isnat edilen utanç düzeyine ulaşmadılar. Bu teoriler, –haklarında fikir ayrılıkları olsa bile– arkeolojide egemen konumdadırlar; ve sosyologlar arasında güçlü bir etkide bulunmayı sürdürürler. Marksist yazarlar, gerçekten de her yerde –şu ya da bu kılıktaki evrimcilikle fikir birliği içindedirler. Çünkü, Marx'ın 'tarihsel materyalizm' anlayışı, hem tarihi analitik olarak yo-

rumlayan hem de aynı zamanda Hegel'in formüle etmeye çalıştığı insanlığın 'evrensel tarih'inin izini sürmekten çok daha fazlasını içeren bir evrimci şema üzerine kuruludur.

Marx'a sempati duyan, yeniden ele alınmış bir evrim teorisi temelinde 'tarihsel materyalizmi yeniden inşa edecek' kişiler vardır.¹⁰ Bu girişimler, ayrıntılarda ilginç ve anlamlı gibi görünseler de, bana nihayetinde savunulabilir gibi gelmemektedirler. Bu cerrahlığın uzunca bir süredir Marksist görüşlerden ayrı tutulamaz olduğu düşünülen iddialar açısından sahip olabileceği sonuçları tümüyle kabul edilerek, olaya daha kökten bir neşter vurulmalıdır. Marksist ya da başka türden birçok evrimci teori vardır, ancak bu kitabın herhangi bir bölümünü bu görüşleri incelemeye ayırmayacağım. Gerçekten, ele aldığım tüm evrim teorileri ister 'evrensel', ister 'doğrusal-olmayan' ya da isterse 'çok-doğrultulu' olsunlar, yine de bir ölçüde toplumların maddî çevre koşullarına uyarlanmasına öncelikli bir konumun verildiği *uyarlanma* fikri üzerine kuruludurlar. 'Uyarlanma', farklı teorilerde az çok mekanik bir biçimde ele alınır. Terimin özel bir anlama sahip olmadığı Marx'ın yazılarındaki egemen temaya göre; insanların kendi çevrelerini etkin biçimde kullanmaları, birbiri ardı sıra gelen toplum tiplerinde üretici güçlerin ilerleyici genişlemesinin aracını oluşturur. Kuşkusuz, Marx'ın devrimci dönüşüm evreleriyle gelişme gösteren şeması toplumsal değişmeyi daha dereceli nitelikte gören evrimci anlayışlardan tamamen farklıdır.

'Uyarlanma' (ya da eşanlamlı bir başka kavramı) -'işlev' kavramında olduğu gibi- teorik ve empirik temeller bileşiminde sosyal bilimler sözlüğünden tamamen silmek istiyorum. Bunlardan ilki söz konusu olduğunda, eğer açıklayıcı bir toplumsal değişme ilkesi olarak sunulursa, uyarlanma fikri daha önceden itiraz ettiğim işlevsel 'ihtiyaçlar' ile aynı kategoride yer alır. Toplumların kendi maddî çevrelerine 'uyarlanma'ya (egemen olmaya, zapt etmeye) ihtiyaçları yoktur. Belli bir zaman dilimi içinde varlığını sürdüren her toplumun kendi üyelerinin hayatta kalabilmesi için yeterince besin, barınak vb. sağlama 'gerektiği' sayılışını olgu-karşıtı bir iddia olarak alabiliriz. Ancak bu açıklayıcı bir ilke değildir; yalnızca bir ilkeyi içerir. Marx'ın bu konudaki görüşleri, en iyi şekilde söylersek, yalnızca yetersiz düzeyde geliştirilmiştir: 'Bütün insanî varoluşun, bu nedenle tüm tarihin temel

¹⁰ Jürgen Habermas, "Toward the Reconstruction of Historical Materialism" *Communication and the Evolution of Society* (Boston: Beacon, 1979).

öncülü –onun yazdığı şekliyle– insanların “tarihi yapmak” için yaşamlarını sürdürecektir bir konumda bulunmaları gerektiği ... öncülüdür.¹¹ Bu, hiç kuşkusuz böyledir; ancak böyle bir ‘öncül’den insan toplumuyla ilişkili açıklayıcı ilkeler çıkartılamaz. Maddî çevreye uyarlama ya da egemen olma, insan toplumunun işlevsel bir gereksinmesidir; bu nedenle, böyle bir uyarlamanın nasıl gerçekleştiğini anlamak bu toplumun kurumlarını analiz etmenin anahtarıdır. Bu, Marx’ın söylemek isteyebileceği bir sözdür. Ancak, ‘bu nedenle’ kolayca böyle bir sonuca ulaşamaz.

Artık, Marx’ın yazılarında karşımıza çıkan bu ifadelerin görünüşte işlevselci eğilimine karşı çıkabiliriz. Aslında çevrelerine ‘uyarlama’ya çalışanların toplumlar değil, toplumun kesinlikle ne yaptıklarını bilen ve yapabildikleri kadarıyla ‘maddî olarak üretken’ olma arzusuna sahip olan üyeleri olduklarını ileri sürüyoruz. Burada Bölüm 3 ve 4’te oluşturulan tezlerimin daha empirik tarafına geçmem gerekir. Yakın arkeolojik ve antropolojik kanıtlar, maddî çevreye egemen olma dürtüsünün (ve maddî ‘artık’ yaratılmasının) temel toplumsal dönüşüm evrelerini yönlendirdiği tezine karşı ciddi bir soru işareti oluşturdu. Diamond’un ortaya koyduğu gibi, üretim fazlasının ‘içkin mantık’ı bulunduğu, başka bir deyişle ‘ilkel’ toplumların yapamayacakları için –üretim güçleri yeterince gelişmediği için– bir artık üretmedikleri sayılışına karşı kuşku oluştu.¹² İyi bir örnek, Sahlins’in –en azından yanlış bir biçimde ‘geçimlik ekonomiler’ olarak adlandırılanların çoğunda– maddî kıtlık ilkesinin işlerlikte olmadığını savunan görüşünden verilebilir. Onun sözleri ile ‘Kıtlık modern ekonomilerin yarattığı bir şeydir –ve piyasaya dayalı sanayi sisteminin yönlendirici ilkesidir.’¹³ Avcı ve toplayıcı toplumlar mutlaka yoksul değillerdir; nispeten sert ortamlarda bile, avcı ve toplayıcılar genelde modern bir sanayi işçisi kadar ‘sıkı çalışmazlar.’ Benzer bir bakış açısı Clastres tarafından kuvvetle benimsenir; ‘ilkel toplumlar’da maddî üretim artışı zorlayıcı bir talep olarak ya-

¹¹ Karl Marx ve Friedrich Engels, *German Ideology* (London: Lawrence & Wishart, 1965) S. 39 (*Alman İdeolojisi* [Feuerbach], Çeviren: Sevim Belli, Sol Yayınları, İkinci Baskı, Kasım 1987).

¹² Stanley Diamond, *In Search of Primitive* (New Brunswick: Transaction, 1974).

¹³ Marshall Sahlins, *Stone-Age Economies* (London: Tavistock, 1974) S. 2.

şanmaz.¹⁴ Üretim artışı yönündeki yeni baskılar sınıflara-bölünmüş toplumlarda ortaya çıkabilir. Ancak, bunlar genelde eldeki kaynaklardan sömürücü bir sınıfın daha fazla 'yararlanması'ni içerirler. Yalnızca kapitalizmin ortaya çıkışıyla üretici güçlerin sürekli gelişmesi, gelişme kapasitesi üzerinde sürekli bir vurgu söz konusu olur.

Bunun, tümüyle –Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Bir Katkı*'nın 'Giriş'inde ana hatlarını oluşturduğu şema dahil– birçok evrimci teorinin asıl özünü oluşturduğunu düşünüyorum. Ve o bunu yalnızca 'uyarlanma' ya da 'üretici güçlerin gelişimi' hakkındaki eski dogmaları sorgulayarak yapmaz. Yapılaşma teorisi hakkındaki tartışmamla yenden ilişkilendirilebilecek içerimler söz konusudur. Evrimci teorilerin çoğu, Marx'ınki de istisna olmaksızın ve kendisinin *Praxis*'in etkin karakteri üzerindeki etkin vurgusuna rağmen, insan öznelerin –bu örnekte, nispeten 'ilkel' toplumlarda yaşayanların– bilgililiklerini önemsemez. Avcılık ve toplayıcılıktan tarıma ya da sınıflara-bölünmüş 'uygarlıklar'a geçişler, onlar açısından kaçınılmaz sonuçlar değildir ve daha üst bir maddî 'uyarlanma'nın sonucu olarak analiz edilemezler. Örneğin, 'ilkel' toplumlarda yaşayanların üstün oldukları varsayılan 'uygarlıklar' hakkında çoğunlukla birçok bilgiye sahip olduklarına ve onlara dahil olmamak için etkin bir biçimde direndiklerine ilişkin bol kanıt vardır.

Evrimci teorilerin temel mekanizmasından –'uyarlanma'dan– kurulduğunda, evrimci teorilere özgü olan birçok şey anlamını bir şekilde yitirir. Belirli itirazlarla bazen 'sınırlı çok-yönlü evrim' olarak adlandırılan şeye sempati duymaktayım, ancak bu örnekte gerçekte biyolojideki evrim teorisini güçlü bir biçimde yansıtan 'evrim' terimini kullanmanın hiç gereği yoktur. Bu terminolojiyi kullanmaktan daha çok *uğraksal* (episodic) *geçişler* ve *zaman-uzam köşeleri* (time-space edges) adını vereceğim terimleri içeren kurumsal organizasyon ve değişimin *uzun süresi* (longue durée) yaklaşımını önermek istiyorum. 'Uğraklar' belirli bir yön ve biçime sahip olan ve belirli yapısal dönüşümlerin gerçekleştiği süreçleri anlatır. Uğraklar, kabile topluluklarının sınıflara-bölünmüş toplumlara –ya da tersine– dönüşmeleri gibi geçişleri içerirler. Zaman-uzam köşelerinden söz ederken, uğraksal geçişlerde (farklı) toplum tiplerinin eşanlı varlığının önemini vurgulamak istiyorum. Ev-

¹⁴ Pierre Clastres, *Society Against the State* (Oxford: Blackwell, 1977): (*Devlete Karşı Toplum*, Çevirenler: Mehmet Sert, Nedim Demirtaş, Ayrıntı Yayınları, Temmuz 1991).

rimci bir tarih anlayışından hareket ettiğimizde, toplumsal değişmeyi bir toplum tipinin yerine diğerinin geçtiğini kabul edip böylelikle süregiden 'evreler' anlayışına göre düşünme eğilimi gösteririz. Ancak, örneğin, sınıflara-bölünmüş toplumların ortaya çıkışıyla kabile toplumları dünyadan yok olmazlar. Sanayi kapitalizmi, –her ne kadar diğer toplum tiplerini aşındırma ve yutma yönünde güçlü bir eğilime sahip olsa da– (sosyalizm dahil) diğer farklı toplum tipleriyle bir arada varolmuştur ve hâlâ da varolmaktadır. Zaman-uzam köşeleri farklı yapısal özelliklere sahip toplum tipleri arasındaki ilişki biçimlerine –çoğu kez karşılıklı-bağımlılık biçimlerine– işaret ederler. Bunlar, olası ya da gerçek toplumsal dönüşüm mekânları, farklı toplumsal organizasyon biçimleri arasındaki çoğunlukla istikrarsız kesişmelerdir.

Kitaptaki tüm tartışmamda özellikle önemli iki farklı kavram daha vardır. Birincisi, *toplumsallararası-sistemler* (inter-sociteal systems). Bu terimi kullanırken, 'gelişmeci' (unfolding) toplumsal değişme modellerine karşı çıkmayı amaçlıyorum.¹⁵ 'Gelişmeci modeller' ile, bir toplumu kapalı (isolated) bir birim ve de kendi içinde kendi dönüşümünü sağlayacak mekanizmalar içeren bir şey olarak ele alan anlayışları anlatmaktayım. Son zamanlara kadar sosyal bilimler –diğerleri kadar Marksist düşünce okulları da dahil– gelişmeci modellerin egemenliği altındaydılar. Wallerstein, Emmanuel ve Amin'in çalışmalarında –çoğunlukla bazı açılardan eleştirilebilse de– alternatif bir görüşle karşılaşırız. Onların yazıları, şimdiye kadar, esas olarak kapitalizmin yayılmasıyla başlayan 'dünya sistemi' üzerinde odaklaştı. Evrimci bir şemada en üst noktada yer alan Batılı sanayi kapitalizminin dünyanın geri kalan kesimi üzerinde siyasal/ekonomik/askerî zafer sağladığı biçiminde hatalı bir görüşü savunan evrimci teorileri eleştirmek için ayrıntılı materyal sağlarlar. Ancak, çağdaş toplumlar daha önceden varolmuş toplumlardan çok fazla karmaşık olsalar da, herhangi bir toplum tipini kapalı bir varlık olarak ele almanın genel kusurlarını vurgulamak istiyorum. Örneğin, kabile toplumları genellikle, diğer toplum tiplerinde olduğu gibi, çok sayıda çakışan toplumsallar-arası ilişkiler içinde olmuşlardır.

Evrimeci teorilerden kopmaya çalışırken sorunları bunlarla sınırlamak yeterli değildir. Bir başka kavrama, yani Eberhard'ın 'dünya zama-

¹⁵ Karşılaştırm: *Studies in Social and Political Theory*, 'Giriş ve diğer sayfalar.

nı' adını verdiği kavrama da gerek vardır.¹⁶ 'Dünya zamanı'm kabul etmek, değişen toplumsalllararası-sistem biçimlerinin uğraksal geçişler üzerindeki etkisini kabul etmektir. Belli bir tarihsel bağlamda yaşanan uğraksal bir geçiş bir başka bağlamdaki görünüşte benzerlik gösteren bir uğraktan tamamen farklı bir biçime ve tamamen farklı sonuçlara sahip olabilir. Bunun önemini takdir etmek, *sosyal bilimler ıslah olmaya-cak derecede tarihsel oldukları* önermesini ciddiye almanın anlamını kavramaktır. Seçim bir yanda evrimcilik, öte yanda ise evrensel yasaları araştıran bir tür soyut 'karşılaştırmalı sosyoloji' arasında olmak zorunda değildir. Her ikisi de reddedilmelidir.

Bu, beni yeniden son bölümümün temalarına getirir. Bu kitabın –kendisi içinde– ortaya konulan temel sorunları her yönüyle analiz etmeye çalışan bir araştırma olmaktan daha çok, bir başka düşüncecin itici gücü olarak görülmesini istiyorum. Okuyucudan istenen bu hoşgörü yine de kitabın açıkça hazırlık çalışması niteliğinde olan son bölümü için de geçerlidir. Herşeye karşın, onların kaçınılmaz olarak tezlerimin ana gövdesiyle sınırlı olduklarında ısrarlıyım. Marx'ın evrimci şemasını reddeden ve ayrıca onun materyalist tarih anlayışının içeriği hakkında çok şey bilen, ancak –benim yaptığım gibi– onun çalışmasının diğer yönlerine sempatik bakan birisi, onun görüşlerinin doğru içerimlerini ortaya koymaya çalışmalıdır. Marx'ın projesi, –toplumsal analiz ve siyasal etkinlik bağlamında– insan yığınlarının daha önce sahip olduklarından daha fazla özgürlüklere ve kendini–gerçekleştirme yollarına ulaşabilecekleri toplum biçimlerinin geliştirilmesi olarak ele alınırsa, buna kim karşı çıkabilir? Bu projeye kesinlikle karşı çıkmıyorum, ne de Marx'ın yazılarının böyle bir projenin peşinden koşulmasıyla süregelen ilişkisinden kuşkuluyum. Ancak böylesi bir tavır alış çok fazla yeniden düşünmeyi gerektirir.

Marx'ın evrimciliğinden uzak kalmak, hem Marksist siyaset teorisi açısından sorunlar yaratır hem de aynı zamanda diğer konulardaki çözümlerini olası yanlış anlamalardan kurtarır gibi görünmektedir. Kapitalizm, insanlığın 'evrensel tarihi'nin –çelişkili biçimdeki– özeti değildir. Sonuç olarak, kapitalizmin sosyalizm tarafından dönüştürülmesi 'tarihsel zorunluluk'tan hareket ederek yeterince haklılaştırılmaz. ne de kapitalizmin ortadan kalkışı tüm insani hastalıkların bir tür ilacı olarak görülebilir. Marx'm sosyalizmi böyle bir ilaç olarak gördüğünü

¹⁶ Wolfram Eberhard, *Conquerors and Rulers* (Leiden: Brill, 1965) S. 16 ve izleyen sayfalar.

iddia etmiyorum; ancak gelmesi beklenen sosyalist toplumun doğası hakkındaki görüşlerinin belirsizlikten uzak oldukları kolayca söylene-
mez, ne de onların ütopyacılığı içerdikleri yadsınabilir. Bununla
birlikte, belirli temel sömürü biçimlerinin kapitalizmden ve hatta daha
genel olarak sınıfsal bölünmelerden kaynaklanmadıklarını kabul eder-
sek, onları kavramsal olarak standart Marksist analizler içine sıkıştır-
maya çalışmaktan kurtuluruz. Kanımca bu tür üç sömürü eksenidir.
Bunlar özellikle şiddet araçlarının denetimi bakımından devletler ara-
sındaki sömürü ilişkileri; etnik gruplar arasındaki sömürü ilişkileri; ve
cinsiyetler arasındaki sömürü ilişkileridir.

1. Bölüm

Toplumsal Sistemlerin Zamansal-Alansal İnşası

Yapılaşma Teorisi

Bu açılış bölümünde, kitabın geride kalan kesimlerinin tümünü biçimlendiren bir teorik bakış açısının unsurlarını betimleyeceğim. Bir başka yerde¹⁷ kısmen ayrıntılı olarak geliştirdiğim fikirleri özetlemeye çalışmaktan daha çok, bu hareket noktasını –yani yapılaşma teorisini– önermeler biçiminde ortaya koyacağım. Yapılaşma teorisi, sosyal teori ve felsefedeki üç temel düşünce geleneğini, yani yorumsamacılık ya da ‘yorumlayıcı sosyolojiler’ ile işlevselcilik ve yapısalcılığı tamamen göz ardı etmeden aşma girişimi olarak geliştirildi. Bu geleneklerin her biri, fikrimce –bazı belirli sınırlıklara sahip olsalar da– toplumsal analize özgün ve değerli katkılarda bulunurlar.

Yapılaşma teorisinin temel özellikleri şöyle betimlenebilir:¹⁸

Birincisi. *Yapı* ile *sistem* arasında bir ayrım yapılır. Toplumsal sistemler, aktörler ya da topluluklar arasındaki zaman-mekân boyutunda yeniden-üretilmiş ilişki örüntülerinden oluşurlar. Toplumsal

¹⁷ *Central Problems in Social Theory* (London: Macmillan, 1979).

¹⁸ Bunları *Studies in Social and Political Theory* (London: Hutchinson, 1977) ve *Central Problems in Social Theory*, Bölüm 1'deki bazı yazılarda analiz ettim.

sistemler, bu nedenle *konumsal* (situated*) *pratiklerden* meydana gelirler. Yapılar, zamanda-mekânda yalnızca toplumsal sistemlerin üretim ve yeniden-üretimiyle tekrar tekrar ilişkili anlar (moments) olarak var olurlar. Yapılar yalnızca 'fîlî' (virtual) bir varoluşa sahiptirler.

İkincisi. Dönüşümler ve dolayimler toplumsal sistemlerin yeniden-üretilmiş özellikleri arasında alınabildiği sürece, yapılar da -'setler' olarak ele alınabilecek- kurallar ve kaynaklar olarak analiz edilebilir. Her türden toplumu ele alırken, çok çeşitli dönüşüm/dolayım ilişkisi ile ilgili *yapısal ilkeler* ya da temel 'organizasyon ilkele-ri'ni saptamaya çalışacağız.

Üçüncüsü. Yapılaşma teorisinin temel bir postülası, özellikle toplumsal pratiklerin tekrara dayalı doğasına işaret eden *yapının ikiliği* fikridir. Yapı, toplumsal sistemlerin kurucu ögesi olan pratiklerin hem aracı hem de sonucudur. Yapının ikiliği kavramı, -her zaman ve her yerde bilgi sahibi toplumsal aktörlerin olumsal bir başarısı olarak- toplumsal etkileşimin kurulmasının toplumsal sistemlerin *yeniden-üretimiyle* ilişkisini sağlar.

Dördüncüsü. Aktörlerin tekrar tekrar etkileşimde bulunurken yararlandıkları bilgi stokları, aynı zamanda onların kendi eylemleriyle ilişkili amaçları, gerekçeleri (reasons) ve güdülerini hakkında ortaya koyabildikleri görüşlerin de kaynağını oluşturur. Ancak, toplumsal aktörlerin bilgililikleri yalnızca kısmen sözel (discursive) bilince** göre işler. Aktörlerin yeterlilikleri düzeyinde ele alındığında, toplumsal sistemlerin yapısal özellikleri *pratik bilinç**** içinde, yani oldukça çeşitli toplumsal yaşam ortamında 'nasıl yer alacağını bilme'de gömülüdürler. Pratik bilinç, -her ne kadar aktör için 'ifade yoluyla düzeltilebi-

* 'Tüm etkileşim, kuşkusuz, konusaldır (situated) -belirli bir yerde ortaya çıkar ve zaman içinde kendine özgü bir süreye sahiptir. (Anthony Giddens, *Sociology*, Polity Press, Second Edition: 1993). [Ü. T.]

** sözel bilinç (discursive consciousness): Aktörlerin, kendi eylemlerinin koşulları dahil, toplumsal koşullar hakkında söyleyebildikleri ya da -söz veya yazı ile [Ü. T.] ifade edebildikleri (*The Constitution of Society*, Glossary, University of California Press, 1984)

*** pratik bilinç: Aktörlerin, özellikle kendi eylem koşulları dahil, toplumsal koşullar hakkında bildikleri (inandıkları) ancak sözel olarak ifade edemedikleri (a. g. y.). Giddens'a göre 'kişiliğin tabakalaşması'na ait unsurları oluşturan yukarıdaki iki kavramla ilişkili ayrıntılı açıklamalar için aynı kitabın 'Eyleyen, Edim' adlı alt bölümüne (S. 5-14) bakınız. [Ü. T.]

lir' nitelikte olmasa da- bilme (cognition) ve güdülenmenin bilinçdışı kaynaklarından ayrı tutulmalıdır.

Beşincisi. Toplumsal sistemlerin yapılaşmasını araştırmak; süreklilik, değişme veya ortadan kalkışlarını düzenleyen koşulları araştırmaktır. Toplumsal yeniden-üretim fikrinin merkezî konumda olması, sistem organizasyonunda radikal süreksizlikler pahasına istikrarı vurgulamak anlamına gelmez. Üretim ile yeniden-üretim arasındaki -yapının ikiliği fikriyle ilişkili- içsel bağıntının varlığı, değişmenin kaynaklarının toplumsal sistemlerin zaman-mekân boyutunda inşasının her anında yer aldığını gösterir. Yapılaşma teorisinde tümüyle *işlevselci-olmayan* bir toplumsal analiz biçimi yaratmayı amaçladım. Böyle bir analiz biçimini açıklamak, kitap boyunca yapmaya çalıştıklarımdan birini oluşturur. Bu ise doğrudan altıncı özelliğe dayanır, çünkü işlevselci kavramlar kesinlikle 'ortodoks işlevselcilik' (Parsons, Merton vb.) ile sınırlı kalmayıp Marksist düşüncede de belirgin biçimde boy gösterirler.

Altıncısı. Toplumsal yeniden-üretim kavramı, -önceki maddelerde de açıkça görülmesi gerektiği gibi- kendi başına ve kendi içinde *açıklayıcı* bir kavram değildir: yeniden-üretim tamamen olumsal ve tarihseldir. Toplumsal yeniden-üretim kavramı başka bir biçimde anlaşıldığında, kolayca işlevselci sayılırların bir başka ad altında sunulması eğilimi sergiler.¹⁹ Yapılaşma teorisinde hiçbir 'işlevselci açıklama' biçimine yer yoktur: 'işlev' terimi tamamen kapı dışarı edilir. Aktörlerin sahip oldukları bilgi, her zaman eylemin *ifade edilmemiş koşulları ve niyetlenilmemiş sonuçları* ile sınırlıdır. Sosyal bilimlerde, bunlar toplumsal sistemlere hiçbir ereksel özellik yüklemekten araştırılabilirler.

Yedincisi. Toplumsal sistemlerin yapılaşması analiziyle ilişkili üç zamansallık 'katmanı' saptayabiliriz; her biri, ayrıca, toplumsal etkileşimin olumsal karakterinin bir yönünü oluşturur. Zamansallık üç eksen içinde yer alır: (a) Toplumsal aktörler tarafından tesadüfi olarak (contingently) gerçekleştirilen doğrudan etkileşim eksen, toplumsal yeniden-üretimin en temel biçimi, (b) *Dasein*'in yaşayan insan organizması olarak varoluşu, ölüm karşısında yaşamın ve biyolojik yeniden-üretimin olumsallığı, ve (c) *kurumların* kuşaklar boyunca uzun-sürelî yeniden üretimi, dönüşüm/dolayım ilişkilerinin sistem organizasyonu içinde yer alan olumsallığı. Kurumlar, toplumsal sistemlerin yeniden-

¹⁹ Bakınız: R. W. Connell, 'A Critique of Althusserian Approach to Class', *Theory and Society*, Vol. 8, 1979.

üretiminde uzun zaman-alan mesafeleri boyunca 'yayılan' pratiklerdir. Toplumsal sistemlerin yapısal pratikleri, gündelik-yaşam-dünyasının *süresinin* (durée) zamansallığını insan bireyin varoluşunun sonlu ömrünün içinde yer aldığı kurumların *uzun süresine* (longue durée) 'bağlar.' Bu kitapta söylemem gerekenlerin çoğu kurumsal analiz düzeyiyle ilişkilidir, bu analiz belirli bir konumda yer alan (situated) aktörlerin stratejik davranışlarını metodolojik olarak paranteze alırken, kurallar ve kaynakları da toplumsal sistemlerin kronik bir biçimde yeniden-üretilmiş özellikleri olarak görür. Ancak, ortaya koyduğum önceki öncüller bakımından, söz konusu bu durum –toplumsal aktörlerin (sınırlı) bilgililiği bağlamında– her zaman ve her yerde kurumların sürekliliğinin aracı olarak yorumlanmıştır.

Sekizincisi. Yapılaşma teorisine göre, toplumsal etkileşimin bileşenleri ne 'anlamlılık' ile ne de 'normatif içerik' ile sınırlıdır. *Güç*, tüm toplumsal yaşamın –anlam ve normlar gibi– tamamlayıcı bir öğesini oluşturur; işte bu durum, yapının kurallar ve *kaynaklar*, yani güç ilişkilerinin inşasında yararlanılan kaynaklar olarak analiz edilebileceği iddiasının önemine işaret eder. Tüm toplumsal etkileşim, –insan eylemi ile *dönüştürme kapasitesi* arasındaki mantıksal ilişkinin zorunlu bir sonucu olarak– güç kullanımını içerir. Toplumsal sistemler içinde yer alan güç, *egemenliğin* (domination) yapısal özelliklerinden yararlanan ve bu özellikleri yeniden-üreten aktörler arasındaki özerklik ve bağımlılık ilişkileri olarak analiz edilebilir.

Dokuzuncusu. Toplumsal sistemlerin bütünleşmesi, –'sistemlilik'in varlığı bakımından– *toplumsal bütünleşme* olarak ve *sistemsel bütünleşme* olarak analiz edilebilir. 'Bütünleşme', burada yalnızca 'iç-bütünlük' (cohesion) ya da 'konsensüs' ile eşanlamda değil, 'pratiklerin karşılıklılığı' olarak ele alınmalıdır. Toplumsal bütünleşme, zamanda *yer almanın* (presence) toplumsal organizasyondaki temel tezahürü olan yüzyüze etkileşimde ifadesini bulan sistemliliğe işaret eder. Sistemsel bütünleşme, topluluklar arasındaki ilişkiler olarak ifadesini bulan sistemlilikle ilişkili olup bu nedenle toplumsal bütünleşmeyi gerektirirken, ikinciye yönlendiren mekanizmalar zorunlu olarak birincisiyle ilişkili olanlardan çıkarsanamaz.

Onuncusu. Toplumsal sistemlerin yapısal bir özelliği olarak ele alınan *çelişki*, kavramsal olarak iki anlamda *çatışmadan* ayrı tutulmalıdır: ikinci terim, aktörler arasındaki çıkar farklılaşması olarak ya da açık *mücadele* olarak anlaşılabilir. Çelişki, en kullanışlı biçimde, bir

toplumsal sistemin yapısal ilkeleri arasındaki bir karşıtlık ya da bölünme olarak tanımlanabilir, ki sistem yadsıma içinde işler. Başka bir deyişle, bir yapısal ilkenin işleyişi onu yadsıyan bir diğerini gerektirir.

Yapılaşma teorisini geliştirirken temel amaçlarımdan birisi, işlevselci ve yapısalcı düşünce geleneklerinde önemli bir rol oynamış eşzamanlı ile artzamanlı ayırımından kurtularak zamansallığı sosyal teorinin tam kalbine yerleştirmektir. *Central Problems in Social Theory*'de zaman-mekân sorunlarını giriş niteliğinde ele aldım, artık bunu kitapta daha da geliştireceğim.

Zaman-Mekân İlişkileri

Talcott Parsons'a göre, sosyolojik analizin, sosyal teorinin sorunu 'düzen sorunu'dur. Parsonsçı sosyolojide, 'düzen' 'çözülme'nin (disintegration) antitezi olarak anlaşılır ve bu nedenle düzen sorunu bir *toplumsal denetim* sorunu olarak ele alınır. Ayrıca, sorular işlevselci terimler içinde sorulur ve yanıtlanır: Toplumda düzen sağlanabilmesi için karşılanması gereken temel işlevsel zorunluluklar nelerdir? Sosyal teorinin sorun'u 'düzen sorunu'dur iddiasını tartışmıyorum. Ancak, 'düzen' terimini 'çözülme'yle karşıtlık içinde ele almaktan daha çok, kaos ya da biçimsizlik ile karşıtlık içinde görüyorum.²⁰ Sosyal teoride düzen sorunu, toplumsal ilişkilerde *formun* nasıl meydana geldiği ya da (başka bir biçimde ortaya koyarsak) toplumsal sistemlerin zaman ve alanı nasıl 'birbirlerine bağladığı' sorunudur. Tüm toplumsal etkinlik ilişkili üç fark yaratıcı an içinde biçimlendirilir: zamansal olarak, yapısal olarak (semiotiklerin dilinde paradigmatic olarak) ve alansal olarak; bunların bir arada varoluşları toplumsal pratiklerin konumsal (situated) karakterini ifade eder. Toplumsal sistemlerde zaman ile alanın 'bağlanış'ı *her zaman* tarihsel olarak, insan eyleminin sınırlı bilgiliğine göre ele alınmalıdır.

Zamansallığın sosyal teoriye dahil edilmesi, kuşkusuz oldukça hatırı sayılır bazı sıkıntılara yol açar. Zaman ve mekân, genelde yalnızca toplumsal analizin 'sınırlar'ı olarak görülmemiş, aynı zamanda da disiplin olarak kesinlikle birbirlerinden ayrı tutulmuşlardır. Tarihin kendi özel alanı olarak zamanın geçişini alırken, coğrafyanın kimliğini

²⁰ Bakınız: *New Rules of Sociological Method* (London, 1976) S. 96-98.

alanla öncelikli ilgide bulduğu varsayılır. Her biri, böylece, amacı zamansal ve alansal 'ortamlar'da işlerlik gösteren toplumsal yapıları analiz etmek olan sosyolojinin komşu disiplindirler. Zaman, toplumsal düşünceye *değişme* ile, 'dinamikler' ya da artzamanlı ile aynı şey olarak görüldüğü sürece girer. Yapılaşma teorisi, –yukarıda oluşturulan ana hatlarında da görüleceği gibi– zorunlu olarak böylesi bir disipliner sınır çizmenin ve zamanı artzamanlı ya da toplumsal değişme ile denk görmenin mantığını reddeder. Zaman-alan ilişkileri, toplumsal sistemlerin –en uç ya da radikal toplumsal değişme biçimlerine maruz kalan toplumsal yaşam biçimleri kadar en istikrarlıları olarak yer almış olan– kurucu özellikleri olarak betimlenebilirler.

7. Bu görüşün felsefî temeli Heidegger tarafından Varlık ve zaman'a ilişkin tartışmasında atılmıştır. Ancak, ayrıca, belirli açılardan Heidegger'in 'salt (pure) felsefe' içinde formüle ettiği kavramlara geçici bir benzerlikten daha fazlasını içeren post-Newtoncu fizikte geliştirilen zaman-uzam analizleriyle de ilişkilidir. Heidegger'in felsefesi Kant'tan Leibnitz'e, Leibnitz'den Klâsik dünyanın ötesine uzanır. Leibnitz'e göre, zaman ve uzamdan –aslında 'var olan şeyler' (existents) olmadıkları için– birbirleriyle ilişkisiz 'kaplar' olarak söz edemeyiz. Zaman ve alanı yalnızca şeyler ve olaylarla ilişkilerine göre kavrayabiliriz: onlar, nesneler ve olaylar arasındaki ilişkilerin ifade edilme tarzlarıdır. Bu bağlamda, zaman ve uzamın Kant tarafından zihinsel kategoriler olarak konumlandırışı –zaman ve uzam şeyden, yani Varlığın kendisinden uzaklaştırıldığı için– kısmen geri bir adımdı. Zaman ve uzam, –gerçek olan her şey zamanda ve alanda yer alır diyen Klâsik görüşün belirttiğinin aksine– 'olgular' hâline gelirler.

Heidegger'in *Being and Time*'da tekrar tekrar vurguladığı gibi, felsefe Batılı düşüncenin epistemolojiyle ısrarlı uğraşı nedeniyle çapraşık hâle gelmiş olan Varlık sorununa geri dönmelidir. Bu uğraşıya kendisini hem öznenen 'yola çıkan'larda hem de nesneden 'yola çıkan'larda rastlanır. Nitekim, Kartezyen *cogito* bilen (cognising) öznenin temeli olarak varsayılan 'Ben varım'ın (I am) 'var'ını (am) araştırmadı. Aksine, 'nesneler' ya da 'şeyler'in doğasıyla ilgilenen bu felsefeler, Heidegger'in deyimiyle, 'ontolojik' olana nüfuz etmekten daha çok nispeten yüzeysel bir 'ontik' (numen) düzeyinde kaldılar.²¹ Varlık –yalnızca özne ve nesnenin zamanda 'varolma' aracı olan– zamanın 'ilk(s)e'l (primor-

²¹ Martin Heidegger, *Being and Time* (Oxford: Blackwell, 1978) S. 41 ve sonrası

dial) çevren'i ile yeniden keşfedilebilir. Bir özne ya da nesneden söz etmek, 'zaman içinde bir süreklilik' gerektirir:

Varlık zamana göre kavranabildiğinde ve gerçekten onun farklı biçim ve türevleri zaman göz önüne alınarak karşılıklı çeşitlilik ve türevlerine göre anlaşılabilirliğinde, Varlığın kendisi (ve yalnızca varlıklar değil, sözgelisi 'zaman içinde' içinde varlıklar olarak) böylece 'zamansal' karakteri içinde görünebilir hâle gelir.²²

Heidegger'in 'Varlık-olmayan'ın 'hiçlik'i, 'Varlığı kuşatan hiçlik'i ne uzamın 'boşluk'u ne de tarihe karışmış bir geçmişin 'varolmaması' olarak anlaşılmalıdır. Bunların her biri, Varlığın 'şimdi'sinin (now) bir alan içine yerleştirilebileceğini (localise) gösterir. Zaman uzamın bir türevi değildir; ne de Varlık 'şimdiler'in geçip giden bir art ardılığıdır. Mantıkçı pozitivistlerin fazlasıyla suyunu çıkardıkları 'Hiçbir şeyden hiçbir şey çıkmaz' (Nothing Nothings) deyiimi, zamanın kendini Varlık ile Varlık-olmayanın kronik karşılıklılığı içinde açığa çıkardığını gösterir. Varlık, hem 'mevcut olma' (present) hem de 'uzayda nokta' (point in space) fikrinin yerini alan mevcudiyet kazanma (coming-to be of presence) içinde varolur. Bu teorem, 'Heidegger'in *Being and Time* [Varlık ve Zaman]'da zamana uzam üzerinde tanıdığı önceliği reddettiği' sonraki yazılarında genişletilmiş ve geliştirilmiştir.²³ 'Orada-bulunuş' (presence), yine de, Heidegger'in özellikle eleştirmeye çalıştığı geleceksel 'zaman içindeki nesne' fikriyle karıştırılmamalıdır. Bir yorumcunun belirttiği gibi, Heidegger için, 'orada olanın reddi olarak gelecek ve bugünün reddi olarak geçmiş orada-olanı karşılıklı ilişki içinde ele alır ve üretir.' *Orada-bulunuş* (presence), Aristotelesçi 'şimdi' ile çok kolayca karıştırılabilecek mevcudun (present) yerini alır.²⁴ Yalnızca zamanı 'mekânsal kılma' (spatialise) eğilimine (Bergson'a) değil, aynı zamanda da zaman-alanın hesaplanması ya da 'ölçüm'ünün onun gerçek doğası hakkında bize ipucu sağladığı biçimindeki görüş de karşı çıkmamız gerekir. Heidegger'in sözleriyle, 'Varlığı uzamda yer alışı (presencing) olarak karakterize edebiliriz.' Bu hareket noktasında,

zaman-uzam, artık yalnızca hesaplanmış iki mevcut zaman noktası arasındaki uzaklık, örneğin elli yıllık bir zaman diliminde oluşmuş bir şey an-

²² a. g. y., S. 40.

²³ Bakınız: Özellikle a. g. y., Kesim 70.

²⁴ 'Introduction' to Heidegger, *On Time and Being* (New York, 1972).

lamına gelmez. Zaman-uzam, geçmiş ile bugünün –geleceğe yönelik (futural) yaklaşım biçiminin karşılıklı genişlemesi içinde– açılım gösterdiği açıklığın adıdır. Gelecek, geçmiş ve bugünün kendini genişletmesi, açması bizzat uzam-öncesidir (pre-spatial); yalnızca böylece yer açabilir, yani alan sağlar... tüm zaman hesaplamalarından önce ve tüm bu hesaplamalardan bağımsız olarak, gerçek zamanın zaman-uzamıyla ilişkili olan şey gelecek, geçmiş ve bugünün karşılıklı genişleme ve açılımını içerir.²⁵

Heidegger zamanın ‘üç boyutlu’ (geçmiş, bugün ve gelecek) olarak değil, aksine ‘dört boyutlu’ olarak düşünülmesi gerektiğini ileri sürer; dördüncü boyut, diğerlerini bir araya getiren ve birbirlerinden ayrı tutan ‘orada-bulunuşluk’tur (presencing).

Aralarında bazı keskin zıtlıklar olsa da, bu görüş G. H. Mead’ın zaman felsefesiyle –yani, ‘sembolik etkileşimciler’in Mead’dan yararlanırken asla belirgin biçimde göz önüne almadıkları felsefe ile– bazı dikkate değer benzerlikler taşır. Mead’e göre, ‘uzamda yer alış’ (presencing) gerçekliği tüketir: geçmiş, her zaman ‘mevcut olan içinde’ yalnızca bellek olarak varolur.²⁶ Mead’ın zaman tartışmasının ilginç yönlerinden biri, Heidegger’in yazılarından farklı olarak, kısmen büyük ölçüde Minkowski’nin fizik teorisinde geliştirdiği zaman-uzam düşüncesinden hareket etmesidir. Kuşkusuz, ‘dört boyutlu’ Varlık anlayışının modern fiziğin dört boyutlu zaman-uzamıyla birçok ortak yana sahip olduğunu düşünmekten sakınmak gerekir. Ancak, her birinin toplumsal sistemlerin zamansal-alansal inşasını analiz etmeyle ilişkili belirli özelliklerinden söz edebilecek yeterince denk durumları vardır. Modern fizikte, dört boyutlu evren sonludur ancak sınırsızdır. Ölümsüz bir kozmonot her galaksiye uğrayarak bir sınıra ulaşmadan daire çizecektir. Dört boyutlu zaman-uzamı –görsel olarak kolayca ortaya konulamayacağı için– ‘tasarlamak’ ya da betimlemek zordur. Yine de, yakın dönemdeki coğrafya yazılarında Riemman, Klein ve diğerlerinin Öklid-dışı geometrilerinin geleneksel Öklidçi yaklaşımlara üstün gelen zaman-uzam ilişkilerinin topolojik modellerini geliştirecek ipuçları sağlayabileceklerine ilişkin bazı göstergeler vardır.²⁷ Harvey’e göre, günümüzde coğrafya teorisyenleri arasında “‘uzaklık’ın yalnızca –zamanın bir unsur

²⁵ Heidegger, *On Time and Being*, S. 14.

²⁶ George Herbert Mead, *The Philosophy of Present* (La Selle: Open Court, 1959).

²⁷ Karşılaştırm: David Harvey, *Explanation in Geography* (London: Arnold, 1969) ve Tommy Carlstein et al., *Making Sense of Time* (London: Arnold, 1978).

durumunda olduğu- süreç ya da etkinliğe göre ölçülebileceği; tüm etkinliğin gösterilebileceği bağımsız ölçünün bulunmadığı' konusunda kısmen gencl bir fikir birliği vardır.²⁸

Bu fikirler, Heidegger'in ölçülebilir zaman-uzamın Batı kültüründeki zaman-mekân ilişkilerinden türetildiği -yani, *empoze edildiği*- ve bu yüzden zaman-uzamın asıl doğasıyla karıştırılmaması gerektiği vargısıyla çakıştıklarında oldukça önem kazanırlar. Zamansal ve mekânsal aralıkları benimseyip onları ölçebilme anlayışı çoğu kez felsefi zaman-uzam tartışmalarında beklenmedik bir anda ortaya çıktı.²⁹ Zaman ve alanın hesaplanması ya da ölçülmesi, onların temel karakterlerini ifade etmekte kullanılmıştır. Nitekim, zamanın 'anlar'dan, bir 'noktalar' uzayından oluştuğu varsayılır. (Zenon'un paradoksuna göre) her an sonsuz sayıda bölünebileceği için, çoğunlukla zamanın 'süresiz anlar'dan, uzamın da 'boyutsuz noktalar'dan oluştuğunun söylenebileceği varsayılır. William James ve diğerleri, 'zamanın çatısı'ndan (saddleback) söz ederken ve anlar ya da noktaları aralıkların yerine koyarken bu görüşte paradokssal unsurlardan kurtulmaya çalıştılar. Anlar kavramını aralıklar kavramıyla değiştirmede karşılaşılan sorun, -zaman-uzamın özünün 'ölçülebilirlik'inde görülebileceğini varsayarak- kendisinin ayağını kaydırmaya çalışmış görüşe idareyi daha fazla kaptırması idi. Zaman-süresi çizgisi üzerindeki her aralık -'an' kavramını yeniden devreye sokarak- süre-siz (duration-less) gibi görünecektir.³⁰ Böylesi bir sıkıntının üstesinden gelmek için, -Heidegger'in yolunu izleyerek- aralıkların anlar olmadıklarını ve ne de zaman-uzamın onlardan 'oluşmadığı'nı kabul etmemiz gerekir. Daha çok, aralıklar ister bir saatteki saatler, ister bir müzik ritmindeki notalar ya da isterse bir cetveldeki santimetreler olsun, içeriğe biçim kazandıran *yapılaşmış farklılıklardır*. Bunu söylemek, başka deyişle, zaman-uzamı nesnelerde var olan 'içeriksiz biçim' olarak almaktan daha çok 'orada-bulunuş' (presencing) olarak yeniden teyit etmektir.

²⁸ Harvey, *Explanation in Geography*, S. 210.

²⁹ M. Capek, 'The Fiction of Instants', J. T. Fraser et al., *The Study of Time* (Berlin: Springer, 1972).

³⁰ Bakınız: Henri Bergson, *Durée et simultanéité* (Paris: Alcan, 1926) S. 68-69.

Zaman ve Bilinç

Dasein'in, yani insanın zamansallığı ve toplum kurumlarının *uzun süre* (long durée) içindeki zamansallığı, tüm Varlığın inşa edici zamansallığı içinde temellendirilir. '*Dasein*', Heidegger'in belirttiği gibi, "'tarih içinde yer aldığı" için 'zamansal' değildir... aksine, tarihsel olarak varolur ve yalnızca kendi Varlığının asıl temeli zamansal olduğu için böyle varolabilir.³¹ Ancak, maddi nesnelerle karşılaştırıldığında, insan öznenin insan olarak varoluşunu özellikle tarihsel olarak farklı kılan en azından beş temel özelliği vardır. (Bunlar kısmen Heidegger tarafından belirtilse bile, bu bağlamda gerekli olduğu yerlerde kendi sunuş biçimimi Heidegger'inkinden ayıracağım.)

(1) *Dasein*'in zamansallığı doğan, yaşayan ve ölen bir varlık olarak sonludur. Kuşkusuz, bu temel özellik hayvanlarla ortaktır. Ancak, yalnızca insanlar yaşantılarını sonluluklarının farkında olarak sürdürürler. Sosyolojik açıdan bakıldığında, tekil insanın sonluluğunun önemi, bir 'özne'nin –yani diğerleriyle etkileşim içindeki bir 'Ben' olan bir bireyin– ortaya çıkışı ve varlığını sürdürmesi ile kurumsal zamanın *uzun süresi* (long durée) arasındaki karmaşık ilişkiyle sınırlıdır. Heidegger'in *Ölümlü Varlık* (Sein Zum Tode) kavramı, yine de potansiyel olarak iki bakımdan yanıltıcıdır. Biri, kavramın oldukça ısrarla, (diğerlerinin) ölümü(nü) yaşamını sürdürenler için hergünkü bir olgu olarak görmek yerine daha çok 'geleceğe yönelik' (futural), 'kendi ölümüne açık' bir varlık olarak birey üzerinde yoğunlaşmasıdır. Sonuç, yalnızca bazı sınırlılıklara sahip bir 'sahicilik' ve 'kaygı' (care) temelli ahlâk felsefesi değil,³² aynı zamanda da (sosyolojik analiz açısından bakıldığında) *kuşaklar* sorununu –yani, ölümlerin yaşayan pratikler üzerinde yaptıkları etki sorununu– görme başarısızlığıdır. Heidegger'in kavramının ilkiyle ilişkili olmayan bir başka olası yetersizliği, etnosantrik olarak, Batılı ölüm ve suçluluk kavramlarından fazlasıyla etkilenmiş olarak ortaya çıkmasıdır. Örneğin, ölümün dışsal bir yeniden-doğuş döngüsüne bir geçiş olduğu yerde, onun yaşamın 'sahicilik'i ile ilişkisi kökleri Yahudi-Hristiyan geleneklerde olan bir bakış açısından tamamen farklı olabilir. Ancak, her ne kadar yaşam ile ölüm arasındaki ilişkinin kavranması gerekse de, organik yaşam-süresinin sonluluğunun farkında olmak kuşkusuz her yerde zaman bilincinin temel bir özelliğini oluşturur.

³¹ Heidegger, *Being and Time*, S. 428.

³² Karşılaştırm: Theodor Adorno, *Jargon of Authenticity* (London, 1973).

(2) İnsanî fail, –toplumdaki gündelik yaşamın *süresinin* (durée) rutin bir özelliği olarak– duysal deneyimin doğrudanlığını aşar. Orada-bulunma ve bulunmamanın sürekli iç içe geçişi, orada-olmayanın hergünkü etkinliklerin sürekliliğinin mevcudiyeti içindeki sembolik olarak yer alışı, insanî toplumsal yaşamın, hayvanlarınkinden farklı olan, kendine özel bir özelliğini oluşturur. Kuşkusuz, bellek insan organizmasına özgü değildir. Ancak, sözdizimi ve anlam açısından gelişmiş bir dile sahiplik hayvan türlerinden herhangi birine göre orada-bulunmuşluğun oldukça geniş düzeyde aşılmasını mümkün kılar, gerçekte gerektirir. ‘Bellek’ten söz ettiğimizde, Halbwachs’ın uzun süre önce belirttiği gibi,³³ aklımıza yalnızca geçmiş yaşantıların bireyin beynindeki izleri gelmemelidir. Tüm toplumlar, kuşaklar boyunca süregelen ve tek bir bireyin yaşamının oldukça öncesine uzanan geçmiş yaşantıları ‘biçimlendiren’ kurumsal formlara sahiptirler. Toplumsal *saklama kapasitesi* olarak (‘gözetim’ adını vereceğim şeyin esas temeli olarak) anlaşıldığında, bu konu hakkında çok şey söyleyeceğim ve onun egemenlik mekanizmaları ile ilişkisini kuracağım. Bireyin gündelik toplumsal yaşam deneyimi ve toplumsal yaşamın inşasına katılımı söz konusu olduğunda, Schutz’un ‘aktarım ilişkileri’ (shifting relevances)* kavramını kullanmak yararlıdır. Bir kişinin bilişsel etkinliği, kısa-dönemli amaçlarla daha-uzun-dönemli projelerin birbirleriyle iç içe geçişiyle ilgili olarak ele alınabilir. Uzun-dönemli projeler, çoğu kez günlük yaşamın farklı ortamlarında ‘askıda tutulur’ ya da ‘uykuya yatırılırlar’; onlar, yine de, bireyin varoluşuna her tür olgusal ‘biçim’i kazandırmaya yardımcı olurlar. Gündelik varoluşun *süresinin* (durée) gerekçeler, amaçlar vb.nin toplamlarından oluşmadığını anlamak çok önemlidir. Eylem felsefesiyle ilgili çok sayıda çalışmada günlük yaşantıların seyri ihmal edilir ve sanki gerekçeler ve amaçlar ayrı ‘bilinç bileşenleri’ imiş gibi irdelenir. Bununla birlikte, Schutz’un gösterdiği gibi, ‘bir’ amacın ya da ‘bir’ edimin gerekçesinin ortaya konmasının

³³ Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris: Alcan, 1925).

* Diğerlerinin davranışını anlamlandırmakta kullanılan bilgi stokları, Schutz’a göre, farklı ‘sonlu anlam alanları’nı oluşturur ve bu alanlar içinde islerlik gösterirler. O, toplumsal aktörün bu anlam alanları arasında normal aktarmalar yapma (shift) yeterliğinin, yani örneğin faydacı emek dünyasından kutsalın alanına ya da bir oyun-alanına transfer yapabilmenin bir parçasıdır. Böyle bir ilgi ya da tepki transferi, yine de normal olarak aktör tarafından bir ‘şok’ -farklı dünyalar arasında bir kopma- olarak yaşanır. (*New Rules of Sociological Method*, S. 35.)

–doğrudan geriye yönelik olarak yaşantının akışına yönelmiş– bir ‘düşünsel dikkat anı’nı gerektirdiğini kabul etmemiz gerekir.³⁴ Bu nedenle, insan davranışının kronik, işlemsel (processual) özellikleri olarak, *eylemi üzerinde-düşünerek ayarlamaktan ve eylemin rasyonalizasyonundan* söz ediyorum. Bunlar, pratik bilinç açısından can alıcı önemdedirler; bir toplumdaki her [yet(iş)kin] aktörün –eylemin rutin bir unsuru olarak– diğerleri tarafından niçin öyle yapıldığı sorulduğunda bu yaptıklarını açıklayabilecek biçimde, yaptıkları şeyin niçini ile ‘temas içinde olma’sı beklenilir.

(3) İnsanın toplumdaki varoluşu, Marx’ın açıkladığı gibi, her şeyin ötesinde *tarihseldir*. İnsanlar yalnızca zaman içinde yaşamakla kalmazlar, –kendi toplumsal kurumlarının içinde yer aldığı– zamanın geçip gidişinin de farkındadırlar. Bu durum insan eyleminin dönüştürücü kapasitesi ile yakından ilişkilidir; belirli bir içgüdüler aygıtından yoksun olan insanlar hayatta kalmak için maddî dünyayı egemenlik altına almaya ‘zorlanırlar.’ Zamanın geçip gidişinin farkında olmak, Lévi-Strauss ile Sartre arasındaki tartışmanın açığa çıkardığı gibi, bizzat tarihin bir yaratısı olan ve muhtemelen Batıya özgü olan *tarihsicilik* ile aynı şey olarak görülmemelidir. ‘Tarihsicilik’ ile, belirli bir zaman bilinci türü, yani insanî toplumsal enerjilerin zaman boyutunda ‘doğrusal biçim’de ilerleyici toplumsal değişme sağlamakta etkin biçimde denetim altına alınabileceği anlayışı kast edilir. Bu anlayış, Lévi-Strauss’un –‘donuk’ (cold) kültürlerle özgü olan– ‘yinelenebilir’ (reversible) zaman adını verdiği şeyle kesin bir karşıtlık içindedir. Tarihsiciliğin Batıda yaygın bir zaman-bilinci biçimi olarak yerleşmesi, kuşkusuz ki saatin bulunuşu ile yakından ilişkilidir; ancak, daha genel olarak, Batılı kültürde ‘zaman’ın soyut bir nitelik olarak uzun-dönemli bir kavramsal farklılaşmasında ifadesini bulur. En küçük-ölçekteki ‘ilkel’ toplumlar böyle bir soyut zaman (ya da uzam) anlayışından yoksun gibi görünürler. Evans-Pritchard’a göre, örneğin,

Nuerler’in* zaman kavramına sahip olmadıkları, bu nedenle, soyut bir zaman-hesaplama sistemi geliştirmedikleri kesinlikle söylenebilir ... Nuer dilinde bizim ‘zaman’ sözcüğümüz yoktur, ve ... bu yüzden, zamandan bizim yapabildiğimiz gibi, sanki geçip giden, harcanılabilen, tasarruf edilebilen ve benzeri bir şeymiş gibi söz edemezler ... Referans noktaları, kesinlikle esa-

³⁴ Karşılaştırın: *New Rules of Sociological Method*, S. 82-83.

* Nuerler: Sudan’da ve Etiyopya sınırında çok sayıda ve yaygın halde bulunan Nil vadisi halkıdır. [Ü. T.]

sen genelde acelesiz yapılan ve rutin nitelikteki etkinlikler olduğu için, asla zamana karşı mücadele, soyut bir zamanın geçip gidişi anlayışıyla etkinlikleri koordine etme duygularını yaşayamazlar.³⁵

(4) Toplumdaki bireyin zamanı-yaşayışı yalnızca bilincin niyetliliği düzeyinde kavranamaz. Kişiliğin esasen bellekte yer alan 'anımsanabilir' izlerden ayrı iç 'saklama' mekanizmaları vardır. Başka bir deyişle, bebeğin gelişkin bir yetişkin olmadan önceki bir 'temel güvenlik sistemi'nin oluşumuyla ilişkili, artı idealleştirilmiş (ideational) unsurların bastırıldığı ilk yaşantılarının izleri geçmişle gelecekle bilinçaltı düzeyinde ilişkilendirir. Bir önceki çalışmada³⁶ göstermeye çalıştığım gibi, kişiliğin 'tabakalaşma'sı zamansal ancak ayrıca toplumsal bir eyleyenin mevcut ilişkileriyle ilgili bir tabakalaşmadır, bireyin

³⁵ E. E. Evans-Pritchard, 'Nuer Time-Reckoning', *Africa*, vol. 12, 1939. Daha kapsamlı bir tarama için, bakınız: Martin P. Nilsson, *Primitive Time-Reckoning* (Lund: Gleerup, 1920). Ayrıca bakınız: Helga Novotny, 'Time Structuring and Time Measurement: on Interrelation between Time-Keeper and Social Time', J. T. Fraser and N. Lawrence, *The Study of Time II* (Berlin: Springer, 1975). Bu sorunlar hakkında konuya en çok nüfuz eden tartışmalardan biri Bourdieu tarafından Cezayir köylüleri hakkında 'Basit Yeniden-Üretim ve Döngüsel Zaman' adını verdiği denemesinde yapıldı. Bourdieu şöyle der: 'Kapitalizm-öncesi ekonomiye geleceğin hesaplama yoluyla keşfedilip hakimiyet altına alınabilecek bir olasılıklar alanı olarak sunulmasından daha yabancı hiçbir şey olmadığı doğrudur. Ancak bundan, her zaman ileri sürüldüğü gibi, Cezayir köylüsünün bakışlarını uzak bir geleceğe sabitleme gücünde olmadığı yargısına ulaşamaz, çünkü onun herhangi bir geleceği ele geçirme girişimine inanmaması her zaman, bazen birkaç yıl alabilen, belirli bir zaman diliminde iyi bir ürün devşirmenin yol açtığı yayılma için gerekli bir ileri görüşlülük ile bir arada varolabilir.' Ancak köylü yine de 'dünyanın kendisini kısıtlayan ritmi içinde yaşar. Kendisini tarihsel bir etken olarak keşfedemez.' Bakınız: Pierre Bourdieu, *Algeria 1960* (Cambridge University Press, 1979). Ayrıca E. R. Leach'in *Rethinking Anthropology* (London: Athlone, 1966)'da yer alan 'Two Essays concerning the Symbolic Representation of Time' adlı yazısı oldukça öğreticidir. Muratorio Ekvador'da Colta'da yaşayan Quicha Indian toplulukları arasındaki zaman-hesaplamayı ele alır. Ücretli emeğe dönüşmüş olan köylüler 'telâssızca toplumsal etkinlik' ya da 'topluluk içindeki zaman' anlamına gelen Quicha zamanı ile 'Melez (Mestizo) zaman -yani dışarıdan empoze edilen zaman hesaplaması, 'patronların zamanı'- arasında ayırım yaparlar, bunlardan ikincisi onların emek ve meta piyasalarına katılmalarıyla ilişkilidir. Bakınız: Blanca Muratorio, 'Capitalism and Protestantism Revisited in the Rural Highlands of Ecuador', *Journal of Peasant Studies*, October 1980.

³⁶ *Central Problems in Social Theory*, S. 120 ve izleyen sayfalar.

içinde hareket ettiği toplumsal çerçeveler bir 'varlığını güvende hissetme' duygusunu ayakta tutmaya yardım ettikleri sürece büyük ölçüde gizli kalırlar. En kapsamlı düzeyde 'derin' 'yinelenebilir zaman' gelenekleri içinde kök salmış olan gündelik yaşamın *rutinleşmesi*, varlığını güvende hissetme duygusunun en önemli tek kaynağını oluşturur.

(5) Genelde zaman-mekân ilişkileri hakkındaki söylenilen sözlerden, zamansallık tartışmasının en iyi şekilde orada-bulunuşluk ile bulunmayışlığın birbirlerine nasıl nüfuz ettiklerinin kavranmasıyla, bireylerin hareketlerinin -'orada-bulunuş/bulunmayış' (presencing/ absencing) süreçleri olarak görülen- zaman-uzam sayesinde anlaşılmasıyla ele alınabileceği sonucu çıkar. Farklı orada-bulunuş ve bulunmayış süreçleri, insan bedeni içinde, bedenin duysal araçlarının dünya ile diğerleri arasındaki karşılıklı alışverişiyle gerçekleştirilir; ve bu araçların uzantıları farklı teknolojik araçlarla olanaklı kılınır. Her ne kadar Heidegger'in 'elde-hazır' (ready-to-hand) kavramı bireyin yakın çevresinin güdülendirilebilir yönleriyle ilişkili olsa da, bunu vurgulamak her ikisi de orada-bulunuşluğun odak alanı olarak bedene vurguda bulunmayan çeşitli Anglo-Amerikan eylem felsefeleri ve Heidegger'in yorumsamacı fenomenolojisi için gerekli bir düzeltmedir.

Zaman-Mekân, Orada-bulunuş, Orada-bulunmayış

Hägenstrand'ın belirttiği gibi, hem bireyin günlük yaşamı hem de tüm yaşam etkinlikleri 'zaman-uzamla örülen dans' olarak sunulabilir.³⁷ 'Örülen dans' terimi, yine de, önceden de vurguladığım gibi, gündelik yaşamın büyük bölümü kuvvetlice rutinleştiği için bir parça yanıltıcıdır. Toplumda -çoğu zaman ve birçok yerde- 'günlük hayat' ya da 'gündelik yaşam' terimlerine düzenli bir etkinlikler döngüsü olarak an-

³⁷ Alan Pred, 'The Choreography of Existence: Comments on Hägenstrand's Time-Geography and its Usefulness', *Economic Geography*, vol. 53, 1977. Bakınız ayrıca: Carlstein et al., *Making Sense of Time*, vol. 2, Zaman-coğrafyasının 'Lund School'u olarak adlandırılan üyelerinin farklı makaleleri. Ayrıca Parkes ve Thrift'in 'zaman-grafik (*chroneographic*) yaklaşım'ı da bununla ilişkilidir. Bakınız: Don Parkes and Nigel Thrift, *Times, Spaces and Places* (New York, 1980).

lam kazandıran, yaşamın rutinleşmiş ya da büyük ölçüde rutinleştiği farz edilen karakteridir. Tüm toplumlarda, günlük etkinliğin büyük bir çoğunluğu bireylerin zaman-alan içindeki belirli 'istasyonlar' arasında yer değiştirdikleri alışkanlığa dayalı pratiklerden oluşur.³⁸

Son yıllarda, coğrafya yazarları bireyler ve toplulukların zamansal-alansal hareketlerini analiz eden birçok kullanışlı araç geliştirdiler. Nitekim, Janelle, örneğin, topluluklar arasında 'zamansal-alansal yakınlaşma'daki yer değiştirmeleri tablolastırmaya çalıştı. İki kentin zamansal-alansal yakınlaşma oranı, söz gelişi, 1780'de Edinburg ile Londra arasındaki ortalama seyahatin atlı-araba ile yapılma uzunluğu ile aynı yolculuğun 1980'de uçakla yapılma uzunluğu karşılaştırılarak hesaplanabilir.³⁹ Modern taşımacılık biçimlerinden etkilenen zamansal-alansal yakınlaşma, açıkça dünya toplumu 'bütünleşmesi'ni betimlemenin tek yoludur. Ancak, böyle fikirlerin ortaya çıkışına ve Hägenstrand'ın zaman-coğrafyasının önemine rağmen, alanı ve alansal denetimi sosyal teorisinin bütünleyici öğeleri kılacak kavramların bulunmadığını söylemenin yerinde olduğunu düşünüyorum.

Görüşümce, bu kavramları geliştirmenin en uygun yolu, insani toplumsal ilişkilerdeki orada-bulunma ve bulunmama tarzları ve tezahürleri üzerinde yoğunlaşmaktır. Bir-yerde-bulunuş, bir zaman-uzam kavramıdır, tıpkı orada-bulunmayışın hem zamanda hem de alanda belirli bir yaşantılar ya da olaylar dizisinden 'uzakta olma'ya işaret edebilmesi gibi. 'Bir-yerde-bulunuş', Heidegger'in ve onu takiben Derrida'nın açıkça gösterdiği gibi, ne 'verili obje' ne de 'verili deneyim' olarak anlaşılabilir. Bazı itirazlar yapılabilir de, Derrida'nın 'mevcudiyet/bulunuş metafiziği'ne ilişkin eleştirisine bazı açılardan kulak verilebilir.⁴⁰

Tüm toplumsal etkileşim, diğer herhangi bir olay tipi gibi, zamanda ve mekânda gerçekleşir. Tüm toplumsal etkileşim orada-bulunuşla bulunmayışı iç içe geçirir. Bu iç içe geçiş, her zaman karmaşık ve ayrıntılıdır ve yapıların kurumların olumsal toplumsal eylemler içinde yer alan uzun-dönemli *süresini* (durée) kendilerine dahil etmekte yararlandıkları yolları ifade etmek için kullanılabilirler. Yapılar, zamanı belirsiz

³⁸ *Central Problems in Social Theory*, S. 123-128, 'Kritik konum'u değişmez olarak kabul edilen rutinlerde kökten parçalanmalar yaratan bir koşullar kümesi olarak tanımlıyorum (Bakınız: Bölüm 8).

³⁹ Donald G. Janelle, 'Central Place Development in a Time-Space Framework', *Professional Geographer*, vol. 20, 1968.

⁴⁰ *Central Problems in Social Theory*, Bölüm 1.

uzunlukta zamansal-alansal mesafeler boyunca taşınırlar. Geçmiş zamanın 'etki'sinin bulunmadığı yazısız toplumlar, geçmiş geleneğin rutin günlük yaşantılar üzerinde sahip olduğu derin etkide içerilir. Ancak, simgesel işaret yazı zaman-uzam deneyiminin yayılmasının bir eşi daha bulunmayan en olası aracıdır; aynı nedenle, yazının icadı, salt sözlü kültürle yabancı belirli temel yorumsama ikilemlerine somutluk kazandırır.⁴¹

İnsan beyni, diğer özelliklerinin yanı sıra, hem geçmiş yaşantıların izlerini taşıyan hem de toplumsal sistemlerin yeniden-üretimini devam ettirme yetilerini içeren bir saklama aracıdır. Önceden de belirttiğim gibi, belleği yalnızca kişisel deneyimin (doğru ya da yanlış) bir kaydı olarak düşünmek yanlış olacaktır. Tüm toplumlar, sözlü kültürler de dahil, bireyin bellek izleri topluluğun geçmiş yaşantılarını içerir. Sözlü kültürlerde, geçmiş-bugün ilişkileri grubun pratikleri içinde somutlaşmış olan geleneğe sahiplikleri içinde ve bu sahiplikler aracılığıyla kendilerini yeniden-üreten tüm topluluk üyelerince denetlenir. Kuşkusuz, çoğu kez mit ve masalın geliştirilmesinde ve öykülerin uzun uzun anlatılmasında 'uzman' olan kişiler vardır. Bu uzman kişiler kendi becerilerini, özellikle bu beceriler büyüsel güçlerle ilişkili olduklarında, topluluğun diğer bireyleri *karşısında* belirli ölçüde gizlilikle sürdürbilirler. Yazının icadıyla ya da daha genelde sözcükler ve sayıların kodlanması sayesinde, geçmiş (tabletlere, dosyalara, dokümanlara, kütüphanelere, bilgisayar bankalarına) *istif edilebilir*.

Hazır-bulunurluk (presence availability)⁴² kavramı, bellek (saklama) ile mekânda dağılımı toplumsal sistemlerin zamansal-mekânsal inşasında birbirlerine bağlar. Tüm topluluklar belirli etkinlik *mekânlarına* (locales), yani kendilerini bir toplumsal sistem olarak oluşturan 'tipik etkileşimler' ile ilişkili fiziksel ortamlara sahiptirler. Yalnızca 'durum belirten' bir terimden fazlasını içerdiği için, 'mekân' (locale) terimini coğrafyacıların daha yaygın olarak kullandıkları 'yer' (place) terimine yeğliyorum. Toplulukların mekânları, toplumsal sistemlerin yapısal olarak inşasıyla tamamlayıcı ilişki içindedirler; çünkü etkileşim ortamının özelliklerinin birlikte farkında olmak, (iletişimin

⁴¹ Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1974).

⁴² *Central Problems in Social Theory*, S. 206-207.

bağlamsal –indexical*– özellikleri olarak) aktörler arasındaki anlamlı iletişimi sürdürmekle ilişkili yaşamsal bir unsurdur. Bir başka yerde, bunun anlam analizi açısından önemine dikkat çekmiştim.⁴³ Mekânlar, sınırlı ortamlardan –ev, işyeri, fabrika ve benzerinden– ulus-devletler ya da imparatorlukların büyük-ölçekte alansal kümelerine kadar birçok şeyi içerebilir. Bir mekân zaman-alan içinde yer-alış biçimine (presence-availability) göre anlaşılabilir. ‘Küçük’ topluluk, karakteristik olarak etkileşimin zaman-mekânla iç içe geçişinde yalnızca kısa bir mesafedir. Toplumsal sistemlerin kurucu unsuru olan etkileşimler, zamansal ve alansal olarak ‘yakın’dırlar: diğerlerinin orada-bulunuşu, kolayca doğrudan bir yüz-yüze temel üzerinde yer alır. Mekânlar, genelde bir zaman-alan temelinde *bölgeselleşmiş*lerdir. Mekânlar içinde yer alan ‘bölgeler’ (region) ile, normatif olarak etkileşim sistemleri içinde yer alan ortamların tezahürlerini kast ediyorum; öyle ki, onlar bir şekilde belirli bireyler ya da birey tipleri için veyahut belirli etkinlikler ya da etkinlik tipleri için ‘ayrılmış’lardır.⁴⁴

Hazır-bulunuş, mekân, bölge ya da bölgeselleşme kavramlarını en genel uygulanabilirlik düzeyinde kullanıyorum. Örneğin, bir ‘ev’ ya da ‘ev halkı’ –bu kavramlar aracılığıyla– kendi zamansal-mekânsal olarak inşa edilmesine göre analiz edilebilir. Bir ev, genelde kısa-mesafeli hazır-bulunuşluk içeren –ve en azından modern Batılı toplumlarda– etkinlik biçimleri açısından kendi içinde büyük ölçüde bölgeselleşmiş küçük-ölçekte bir mekândır. Odalar, genellikle zaman-yer bakımından, kendi karakteristik kullanımlarına göre ‘oturma odaları’, ‘mutfaklar’, ‘yatak odaları’ vb. biçimde sınıflandırılırlar. Kentler gibi büyük-ölçekli mekânlar da aynı şekilde analiz edilebilirler (ve, kuşkusuz, ev halkı artı diğer mekânları içerirler). Kentlerin nispeten serbest konut piyasalarının etkisi altında bölgeselleşmesinin, sınıfsal yapılaşma ile ilgili temel bir

* Garfinkel ... Bar-Hillel’in yazılarından alınan ve esas olarak kaynağı Peirce olan “bağlamsallık” (*indexicality*) ve “bağlamsal ifade” (*indexical expression*) terimlerini kullanır. Peirce “bağlamsal im” (*indexical sign*) sözcüğünü ilk olarak işaretlerin farklı bağlamlarda farklı anlamlara sahip olabileceklerini –“aynı” semantik bileşenlerin farklı işaretlerle ifade edilebileceklerini (ya da ilişkinin aksi yönde olabileceğini)- anlatmak için kullandı. (Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method*, Revisited Second Edition, Polity Press, 1993). [Ü.T.]

⁴³ *New Rules of Sociological Method*, S. 106-107.

⁴⁴ Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (New York: Doubleday, 1959).

olgı olduğu ileri sürülebilir.⁴⁵ Aynısı sınaî organizasyonlarda 'büro'-nun 'imalât alanı'ndan farklılaşması için de söylenebilir ve kuşkusuz betimleyici nitelikte çok çeşitli zaman-alan bölgeselleşmesi örneği verilebilir.

Etkileşimin alanda genişlemesi ile 'zaman'da daralması arasındaki ilişkilerin değişken doğası, açıkça çağdaş toplumsal dünyanın gelişmesinde oldukça öne çıkan 'zamansal-alansal yakınlaşma'nın esas kısmını oluşturur. Toplumsal etkileşimin modern çağdaki küresel doğası, bir yerde-bulunışluktaki mesafeleri azaltan yeni araçların icadıyla el ele gitmiştir. Telefon ve televizyon-video teknikleri, kuşkusuz bireylerin sıradan 'yüz-yüze' karşılaşmalara özgü etkileşime tamamen katılmalarını sağlamazlar, ancak zaman ilişkisinin belirsiz çeşitlilikte uzak alanlarda doğrudan kurulmasını mümkün kılarlar.

Sosyal teoride önemli ve ilginç bir görev olsa da, bu kitapta toplumsal analiz için ayrıntılı topolojik modeller geliştirmek niyetinde değilim –ve o şimdilik yalnızca nispeten kaba bir gelişme aşamasındadır. Ancak mekânların bölgeselleşmesinin özel ilgiye değer iki yönü vardır. Biri, bölgeselleşmenin çoğu kez toplumsal etkileşimin uğraksal karakteriyle" yakından ilişkili olmasıdır.⁴⁶ Etkileşimin *süresi* (durée) ge-

⁴⁵ Karşılaştırın: David Harvey, 'The Political Economy of Urbanisation in Advanced Capitalist Societies: the Case of the United States', Gary Grappert and Harold M. Rose (eds.), *The Social Economy of Cities* (Beverly Hills: Sage, 1975).

* Uğraklar, -belirli bağlamlardan bir ölçüde soyutlanarak karşılaştırılabilecek-saptanabilir başlangıç ve sonuçlara sahip trendleri içeren değişme dizileridir. (Anthony Giddens, *The Constitution of Society*, University of California Press, 1984, S. 374) "Tüm toplumsal yaşam belirli uğraklardan geçer ...Toplumsal yaşamın bir yönünü uğraksal olarak nitelemek, onu ayrıntılı olarak ifade edilebilir bir başlangıç ve sona sahip olan, böylelikle özel bir di-ziyi içeren birçok eylem ya da davranış olarak almaktır. (a. g. y., S. 244) 'Modern dünyada bu türden, farklı şekillerde bir araya gelebilen, alenen ve pata-vatsızca işe karışabilen dört ana-uğrak vardır: (a) Hızlı sanayileşme süreç-leri... (b) siyasal devrim... (c) geleneksel kültürlerin gelişmiş ekonomilerin ekonomik empyalizmleri ile karşılaşmalarının yarattığı kurumsal çözülme ya da yıkım süreçleri; (d) savaşın etkilerinin yarattığı kurumsal çözümme ve yıkım süreçleri. (Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, Uni-versity of California Press, 1979, S. 228). Değişme uğrakları: Birkaç toplumda benzer biçimde vuku bulan toplumsal değişme dizileri (Anthony Giddens, *Sociology*, Polity Press, Fully Revised & Updated Second Edition, 1993, S. 753). Giddens uğrak (*episode*) kavramını toplumsal değişimin determinist bir nitelik taşımasına karşın, belirli konjonktürlerde (kendi deyimiyle

nelde katılımcılar tarafından düşünülerek kategorize edilir ve ayrıca sosyolog gözlemciler tarafından zamanda-uzamda başlangıçlara ve sonlara ya da 'açılışlar'a ve 'kapanışlar'a sahip bir uğraklar dizisi olarak kategorileştirilebilir. Uğraklar, kuşkusuz -olgusal etkileşim yaşantısı içinde birbirleri içine geçmiş amaçlar ve projeler gibi- örtüşen zamansal-alansal 'mesafeler'e sahiptirler. Bu nedenle, 'uğrak' ya da 'uğraksal nitelik' terimi büyük ölçekli kurumsal değişme süreçleri gibi sıradan karşılaşmalara da aynı şekilde uygulanabilir.

İkinci olarak, mekânların bölgeselleşmesi, toplumsal pratiklerin gizliliği ya da görünürlüğü bakımından önemlidir, bu ise güç ilişkileri analizi için hiç de azımsayamayacak önemde bir olgudur. Toplumsal etkileşim biçimlerinin bölgesel gizlilik/görünürlüğünü ya da uğrakları kavramsallaştırmanın bir yolu, Goffman tarafından ortaya konulan ön ve arka bölgeler farklılaşmasıdır. Birçok bağımsız olay (episode) kısmen, tutumlar ve davranışların söz konusu karşılaşmada -'dinleyici' durumundaki kişiler bakımından- bir ön bölgede 'düzenlendiği' 'sahneye konulmuş performanslar'ı anlatır. Goffman'ın ön bölgelerdeki performansların düzenlenmesiyle ilişkili tartışmaları çoğunlukla küçük-ölçekte mekânlarla ilişkilidir ve örnekler Batılı toplumlardan alınmıştır.⁴⁷ Ancak, her ne kadar çoğunlukla 'benliğin ifade edilişi'nin belirli özelliklerinin özellikle modern oldukları doğru olsa da, onların uygulanmalarını bunlarla sınırlamanın hiç bir mantığı yoktur.

Bununla birlikte, toplumsal pratiklerin bölgesel görünür-lük/gizlenme biçimleri yalnızca ön bölgelerin arka bölgelerden farklılaşmalarına göre işlerlik göstermez; ve bu işleyiş biçimleri kesinlikle her zaman kasıtlı olarak 'sahneye konulmazlar.'

'dünya zamanı' içinde) ilişki içinde olabilen toplumların belirli benzer süreçleri yaşamaları olasılığının yüksekliğini anlatmak için kullanılmaktadır. Ayrıca terimi, yüz yüze ilişkilerde karşılaşmalar esnasında insanların uydukları rutinleri anlatmak içinde kullanır (*The Constitution of Society*, S. 70 [Ü. T.J.

⁴⁶ Karşılaştırm: Rom Harré, 'Architechtronic Man: on the Structuring of Lived Experience', Richard Harvey Brown and Stanford M. Lyman (eds.), *Structure, Consciousness and History* (Cambridge, University Press, 1978); bakınız ayrıca: aynı yazarlardan *Social Being* (Oxford: Blackwell, 1979).

⁴⁷ Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*.

Kurum, Topluluk, Toplum

'Toplumsal sistem' terimini 'grup' ya da 'topluluk' ile aynı anlamda kullanıyorum. 'Toplumsal sistem', bununla birlikte –daha kesinlik gösterdiği sürece– son iki terime göre daha avantajlıdır; etkileşim ilişkilerinin 'sistemi etkileyen' (systemic) doğası farklı açılardan ele alınabilir ve farklı kılıklar alabilir.⁴⁸ Toplumsal sistemler toplumsal pratikler olarak düzenlenmiş etkileşimlerden oluşurlar, bunlar çoğunlukla kurumlar olarak varlıklarını sürdürürler. Bu ayrımlar ve ilişkileri soyut olarak formüle etmek yeterince kolaydır, ancak onlar sosyolojik çabanın geleneksel odak alanı ile, yani 'toplum' ile nasıl ilişkilendirileceklerdir? 'Bir toplum'u nasıl kavramsallaştırmamız gerekir?

Öncelikle nispeten önemsiz terminolojik türden bir sorunu halledebiliriz. Bazı Marksist yazarlar, toplumsal analizde 'toplum' teriminin kullanılmayıp yerine 'toplumsal formasyon' teriminin geçirilmesini önerdiler. Yine de, ikinci terimin kavramsal içeriği açıklanmadıkça, bu taktik hiçbir şey kazandırmaz. 'Toplum' kavramı sosyolojide sıklıkla reddetmek istediğim biçimlerde kullanılmıştır; ancak aynı 'toplumsal formasyon' için de geçerlidir. Bu çalışmada 'toplum' ya da (daha doğrusu) 'toplumlar'dan söz etmeyi sürdüreceğim, ancak kullanım biçimimi net bir biçimde diğerlerinden ayrı tutmak istiyorum. Sorunu daha özel olarak ortaya koyarsak, reddetmek istediğim üç genel toplum anlayışı vardır: onu 'işlevsel olarak ilişkili parçalar' sistemi olarak betimleyenler –akademik sosyolojide ve Marksist yazılarda karşılaşılan bir görüş; onu bir 'anamlı bütünlük' (expressive totality) olarak görenler –esasen Hegel'den etkilenen yazarların benimsedikleri bir görüş; ve onu bir 'düzeyler' ya da 'örnekler' olarak ele alanlar, bu hareket noktası özellikle en çok Althusser ve izleyenleriyle ilişkilidir.

Bir toplum 'parçaların işlevsel (bir) birliğidir' biçimindeki bildik anlayışa, yani hemen hemen her zaman toplumun bir biyolojik organizma biçimiyle karşılaştırılabileceği sayılısıyla az çok yakından ilişkili olmuş bir görüşe karşı yapılabilecek ciddi itirazlar vardır. Bu toplum anlayışının bazı türleri ya da yorumları işlevselci yazarların kendileri tarafından, özellikle R. K. Merton tarafından yeterince eleştirilmiştir.⁴⁹ Merton'ın işlevselcilik anlayışı büyük olasılıkla işlevselcilik

⁴⁸ *Central Problems in Social Theory*, S. 76-81.

⁴⁹ R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure* (New York: Free Press, 1963); benim yazımla karşılaştırın: 'Functionalism: AprÈs la Lutte', *Studies in Social and Political Theory*.

analizinin daha gelişmiş genel tartışmasıdır.⁵⁰ Ancak, işlev kavramı üzerine kurulu herhangi bir bakış açısına yapılabilecek eleştirilerden tamamen farklı olarak, Merton'ın 'toplumun işlevsel birliği postülası-nı' eleştirisi bir toplumun nasıl bir birlik olarak ele alınabileceği biçimindeki bir başka yorum içeren postülayı geçirmede başarısız kalır. Onun toplumsal analizde bütünleştirici sonuca karşı çözücü eğilimler ('işlevler'e karşı 'disfonksiyonlar') olarak özetlenebilecek 'işlevsel sonuçların net dengesi' kavramı, toplumun bir bütünsellik (totality) olarak nasıl kavramsallaştırılabileceği sorusunu yanıtlamaz.

Toplumun anlamlı bir bütünlük oluşturduğu fikri bazı açılardan işlevsel bir birlik olarak toplum anlayışından tamamen farklı olsa da, aralarında genel bir benzerlik vardır. Her iki örnekte de, (her tipten) toplumun iç-bütünlüklü *genel konsensüs* ile birleşmiş olduğu biçiminde oldukça kuvvetli bir vurgu vardır. Her biri, bir başka deyişle, normatif konsensüsü bütünselliğin, toplumun birliğinin ana temeli olarak görme eğilimindedir. Ancak bu birliğin anlaşılma tarzı ikisinde tamamen farklıdır. Toplumu anlamlı bir bütünlük olarak ele alanlar, 'bütün'ü bir anlamda parçaları içinde mevcut olan, bütün ve parçaları ise aralarında diyalektik bir ilişki bulunan bir şey olarak görürler. Nitekim Sartre şöyle söyler: 'Bir bütünsellik kendi parçalarının toplamından tamamıyla farklı iken, -şu ya da bu biçimde- bu parçalarının her biri içinde, kendi bütünlüğü içinde yer alan ve kendisini parçalarının biri ya da daha çoğuyla veya ilişkisini onların tümü ya da bir bölümü arasındaki ilişkilerle kuran bir varlık olarak tanımlanır.'⁵¹ Bu tür bir bakış açısı, genellikle Althusser tarafından alaya alınmanın yanı sıra, onun tarafından haklı görülebilir bir biçimde eleştirilmiştir. Bir toplumun birliğini yalnızca 'bir-yerde-olma'ya -'bütün'ün 'an'daki ifadesine-bağlamak, gerçek toplumlarda varolan ayrılımları, her türden toplumsal sistemin farklı düzeyleri arasındaki gerilim ya da çelişkileri yeterince kabul eden bir toplum modeli oluşturmayı engeller.⁵²

⁵⁰ Bununla birlikte, bakınız: Piotr Sztompka. *System and Function* (New York: Academic Press, 1974).

⁵¹ Jean Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason* (London: New Left Books, 1976) S. 45. [Yöntem Araştırmaları-Diyalektik Aklın Eleştirisi, Çeviren: Serdar Rifat Kırkoğlu, Yazko Yayınları, İstanbul 1981]. Sartre'in düşünceleri bağlamında kendisinin bu bütünlük yorumunu 'bir bütün olarak ifade etmek' (totalisation) üzerindeki bir vurguyla tamamladığını vurgulamak önemlidir.

⁵² Louis Althusser, *For Marx* (Harmondsworth: Penguin, 1969) S. 202-206

Althusser'e göre, anlamlı bir bütün olarak toplum anlayışı, 'bir birim olmanın gerçek karmaşıklığının mutlak önkoşulu olan egemenlik yapıları'nın⁵³ varlığını kabul edemez. Althusser için, toplumsal formasyonlar üç 'düzey'in, yani ekonomik, siyasal ve ideolojik olanın eklemelenmesiyle karakterize edilen 'kuvvetle belirlenmiş' bütünülerdir. Ekonomik düzey, 'son tahlilde', diğer iki düzeyi belirlerken onlar tarafından da belirlenir. Bir toplumsal formasyonda 'belirleyici etken' (tüm örneklerde, ekonomik) ile 'başat (dominant) etken' arasında bir ayrım yapılır. Ekonomik düzey, (Althusser'in) görüşünde, Marksist 'anlamlı bütünlük' fikrini savunan yorumlarda olduğu gibi, toplumun diğer tüm yönlerinde ifadesini bulan bir 'öz' değildir. Ne de ekonomik altyapı -'ekonomist' Marksist anlayışların savundukları gibi- basitçe yapıyı belirlemez ya da ona 'yol açmaz.' Bir toplumsal formasyonun kendi düzeyleri arasındaki ilişki, bunun yerine Althusser'in 'yapının kendi sonuçlarını kendi içinde taşıması' anlamında kullandığı yapısal ya da 'metonimik'* nedenselliğe göre ifade edilir.⁵⁴

Althusserci toplumsal formasyonlar kompozisyonu anlayışı. -sözde Marksist düşüncedeki altyapı/üstyapı sorununun bir çözümü olarak geliştirildiği için- zorunlu olarak ilk iki toplum anlayışında rastlanılmayan sorunlara yol açar. 'Son tahlilde' kavramına bağlı olan 'belirleyen' ve 'başat' örnekler arasındaki ayrımın sürdürülüp sürdürülemeyeceği tartışmasını bir tarafa bırakacağım. Kısacası, bu ayrımın sürdürülebileceğine inanmıyorum. Althusser'in bütünsellik (totality) kavramı, toplumları ilk iki yorumun gösterdiği eğilimden farklı olarak daha kırılğan ya da 'eşitsiz oluşmuş' olarak ele aldığı için diğerlerine göre daha önemlidir. Ancak, Althusser'in analizinin kurucu öğelerinden hiçbirinin, yani üst-belirlenim fikrinin; 'metonimik nedensellik' açıklamasının; ya da toplumun temel kurumsal düzenlerinin ekonomik, siyasal ve ideolojik oldukları tezinin yeterince formüle edildiğini düşünmüyorum. Burada, bunları tek tek bütün boyutlarıyla ele almak yerine, yalnızca aşağıdaki sorular üzerinde duracağım: (1) Toplumların

⁵³ a. g. y., S. 204.

* *mÉtonyme*: Aralarında sebep-sonuç, yapan-yapılan gibi karşılıklı ilgi bulunan şeylerden birini ötekiyle anma; addeğişimi (Ali Rıza Yalt, *Fransızca-Türkçe Büyük Sözlük*, Serhat Kitap-Yayın Dağıtım, Gözden Geçirilmiş Üçüncü Baskı, İstanbul, 1990). [Ü. T.]

⁵⁴ Louis Althusser and Etienne Balibar, *Reading 'Capital'* (London: New Left Books, 1970), S. 188 (Louis Althusser, *Kapitali Okumak*, Çeviren: Celâl A. Kanat, Belge Yayınları, İstanbul 1995).

yapılaşmasında 'bütün/parça' ilişkisine nasıl bir anlam verilebilir? (2) Bir topluma birlik kazandıran şey nedir, ya da (başka türlü söylersek) bir toplumu diğerlerinden ayrı bir toplum olarak adlandırmaya değen şey nedir? (3) Toplumun temel kurumlarının genel bir düzeyde nasıl kategorize edilmesi ya da sınıflandırılması gerekir?

(1) Yukarıda sözü edilen üç toplum anlayışının her biri, -bütünlüğün kurulmasında- yapıyı sistemden ayırma konusunda başarısızdır. İşlevselci teoriler, toplumu organik sistemin parçalarına benzer bir 'hâlihazır' parçalar sistemi olarak algırlar. Bu görüşte -önceden sözü edilen kusurlara ek olarak- eksik olan şey, orada-bulunanlar ile bulunmayanların toplumsal etkileşimlerin *süresi* (durée) içinde karşılıklı etkileşimlerini 'sağlayan' yapının ikiliği fikridir. Bu, gerçekte toplumsal etkinlik anlarını ya da lâhzalarını toplulukların ya da toplumsal bütünlüklerin özelliklerine (toplumsal sistemlerin yapısal özelliklerine) bağlayan bir fikirdir. Burada olduğu farz edilen an/bütünlük ilişkisi, yine de anlamlı bir ilişki değildir: başka bir deyişle, 'parça' hiçbir anlamda bütünü 'içermez' ve hatta bütünü 'ifade etmez.' Ne de, o -Althusser'in iddia ettiği gibi- nedensel bir ilişkidir. Yapılaşma teorisinde, tekrara dayalı an ve bütünlük ilişkisi, gerçekte *hiç de en uygun şekilde bir parça/bütün ilişkisi olarak görülmez*: toplumun 'parçalar'ı toplumsal sistemler olarak organize edilmiş düzenli toplumsal pratiklerdir. (2). noktayı analiz ederken aşağıda bazı toplumsal sistemleri gerçek anlamda 'toplumlar' olarak 'ele alma'yı mümkün kılan şey üzerinde durmamız gerekmektedir.

(2) Tüm toplumlar hem toplumsal sistemlerdir hem de aynı zamanda (zaman-mekânda yapılaşmış) toplumsal sistemleri *içerirler*. Kuşkusuz, 'toplum' terimi en genel düzeyde yeterince hem küçük ya da 'ilkel' toplulukları hem de oldukça büyük-ölçekte sistemleri içerecek biçimde tanımlanabilirse de, toplumsal bütünleşme tarzlarındaki bazı en kapsamlı farklılıklara -bu kitabın sonraki bölümünde kısmen açıklamaya çalışacağım farklılıklara- göz atmamız gerekir. Bu nedenle, burada toplumsal bütünlüğün 'asgarî' bir tanımını yapacağım. Böyle bir tanım toplumsal sistemlerin yapılaşması ile ilişkili daha önceden oluşturulmuş genel bir görüş ve (1). maddede ifade edilmiş argüman/temel tez temelinde değerlendirilmelidir.

Bir toplumsal sistemin aşağıdaki ölçütlerin bir iç içe geçmişliğini sergilediği sürece bir toplum ya da toplumsal bütünlük olduğu söylenebilir:

(a) Sistemin bir 'toplumsal alan' ya da 'uğraşı alanı' içeren bir mekânla ilişkisi. Böyle bir mekân sabit, hareketsiz bir alan olmak zorunda değildir; yine de, o, zorunlu olarak modern ulus-devletlere özgü olan açıkça çizilmiş sınırları gerekli kılar. Nitekim, göçebe toplumlar –yalnızca yaygın düzeyde birbirlerine yakın olduklarında– sadece geçici olsa bile, üzerinde hak iddia ettikleri toplumsal alanları işgal ederler. Göçebe toplumların çoğu gerçekte tesadüfî bir biçimde değil, aksine düzenli periyodik zamansal-alansal 'güzergâhlar'ı üzerinde yer değiştirirler.

(b) İşgal edilen toplumsal alan üzerinde –özellikle de besin, su ve barınak kaynaklarını temin etmek için maddî çevrenin kullanımı ile ilişkili ayrıcalığı sürdürme anlamına gelen– bir dizi *meşru kılınmış* 'hak iddiasında bulunmak.'

(c) Toplumsal sistemde yer alanların kendi aralarındaki uygulamaların toplumsal/sistemsel bütünleşme mekanizmaları aracılığıyla sürdürüldüğü 'kurumsal öbek.' Bütünleşmenin 'ortak (bir) değerler sistemi'ni fikir birliği içinde benimseme ile aynı olarak görülmemesi gerekir –böyle bir olasılığı dışarıda bırakmasa bile. Bir pratikler öbeği, toplumun üyeleri arasında (sözel ve de pratik bilinç bakımından) önemli fikir ayrılıkları ya da tutum ve inanç farklılıkları olduğunda bile ortaya çıkabilir.

(d) Toplulukla belli bir 'özdeşim' içeren sözel ya da pratik genel bir aidiyet bilinci. Burada iki unsurun vurgulanmasına gerek vardır. İlk olarak, belli ölçülerde, 'içeren' teriminin vurgulanması gereklidir. Bir 'toplumsal kimlik' diğerleriyle yakın ilişkinin bir 'dış sınır'ı olma eğilimindedir: çoğunlukla diğer daha sınırlı grup özdeşimlerden daha geniş kapsamlı etkide olabilirler, her ne kadar zorunlu olarak onlardan daha güçlü olarak *hissedilmeler* de. İkinci olarak, bir kez daha zorunlu olarak konsensüs ön-kabulünden uzak durmamız gerekir: belirli bir topluluğun belli bir kimliğe sahip olması ve kişinin kendini o topluluğun bir üyesi olarak hissetmesi, bu topluluğun normatif olarak tasvip edilme-siyle aynı anlama gelmez.

Bu ölçütler hakkında belirli tespitler yapılması gereklidir. Öncelikle, *hep diğerlerinden soyutlanmış olan hiç değilse birkaç toplum vardır*: bu durum –antropolojik alan çalışmasının ilgisini tek tek toplumlar üzerinde yoğunlaştırma eğilimine rağmen– modern ulus-devletler kadar küçük-ölçekli 'ilkel' topluluklar için de geçerlidir. İkinci olarak, sosyolojinin temel ilgi alanı farklı tipten toplumların araştırıl-

ması ve toplumlar arasındaki ilişkiler olsa da, kesinlikle tek ilgi alanını oluşturmaz. Kuşkusuz, toplumsal bütünlükler arasındaki (örneğin, ulus-aşırı şirketler arasındaki) ilişkiler gibi ikili ilişkilerden büyük organizasyonlara kadar birçok yapılaşmış bütünlük (kollektivite) biçimi sosyolojik araştırma konusu olabilir. Üçüncü olarak, bir toplumun varolmasıyla ilişkili yukarıda belirttiğim dört özellik, kurumlar 'demeti' için özel bir öneme sahiptir.

(3) Althusser toplumsal formasyon içinde üç 'düzey' ayırır eder. Eleştiride bulunanların da ortaya koydukları gibi, kesinlikle 'düzey' (ya da 'örnek') teriminden ne anlaşılması gerektiği yeterince açık değildir; ne de söz konusu üç düzeyin niçin her toplum biçiminin temel kurucu ögesi olarak görüldüğü de açıktır. Her halükârda, bu bağlamda 'düzeyler'den değil daha çok kurum biçimlerinden söz edeceğim; ve önerdiğim kurumlar sınıflaması Althusser'in üçlü şemasından esasta farklılık gösterir.

Kanımcı, her tipten topluma uygulanabilecek nitelikte bir kurumlar sınıflaması insan etkileşiminde evrensel düzeyde yer alan yapısal karakteristiklerin analizinden çıkarsanabilir. Başka kaynaklarda⁵⁵ bu analizi yapmaya çalıştım ve burada onlardan fazlasıyla yararlanılacaktır. Her tür insanî etkileşim anlamın iletilmesini, güç etkinliğini ve normatif yaptırım biçimlerini içerir. Bunlar etkileşimin kurucu ögesini oluştururlar. Etkileşim esnasında aktörler toplumsal sistemlerin birbirlerine tekabül eden yapısal özelliklerinden, yani *anlamlandırma, egemenlik ve meşrulaştırmadan* yararlanırlar ve bunları yeniden üretirler. Egemenlik yapılarını oluşturan kaynaklar iki türdür: *otorite kurucu* ve *tahsis edici*; bunlardan ilki insanlara egemen olma gücüne, ikincisi de nesneler ya da maddî olgulara egemen olma etme gücüne işaret eder. Bu dört yapısal özellik tüm toplumsal sistemlerin yeniden-üretiminde yer alır ve aynı zamanda bir kurumlar sınıflamasının temel mantığını oluşturur. Bu mantık, aynı zamanda somut toplumsal sistemler ya da toplumlar içindeki yapısal bileşenlerin karşılıklı ilişkilerinin varlığını kabul eden temel bir kurumsal sınıflama sağlayan an/bütünlük ilişkisini ifade eder.

Bu kurumsal sınıflama aşağıdaki gibi sunulabilir:

⁵⁵ *New Rules of Sociological Method*, S. 104-113; ve *Central Problems in Social Theory*, S. 81-111.

S - D - L	Sembolik düzenler/söylem biçimleri
D(otorite) - S - L	Siyasal kurumlar
D (tahsis) - S - L	Ekonomik kurumlar
L - D - S	Hukuk/yaptırım biçimleri

S = anlamlandırma, D = egemenlik ve L = meşrulaştırma

‘İdeolojik’ terimini –gerçekte anlamlandırmaya işaret ettiği için değil de egemenlik ilişkisiyle ilgili bir kavram olarak aldığım için– Althusser’den farklı biçimde kullanıyorum;⁵⁶ sonuç olarak, bu terim üstteki sınıflayıcı şemada yer almaz. Yukarıda S, D ve ardışıklarını birbirine bağlayan çizgiler (-) toplumları araştırmada dört farklı olası kurumsal ilgi alanını gösterirler. Kurumsal formları anlamlandırılmanın organize edilmesi ile açıklamak, sembolik düzenleri ve söylem biçimlerini analiz etmektir; böylesi bir analiz, yine de, ayrıca sembol düzenleri ve söylem biçimlerinin egemenlik ve meşrulaştırma biçimleriyle nasıl bir karşılıklı ilişki içinde olduğunu göz önüne almalıdır. Aynı argüman diğer kurum tipleri için de geçerlidir.

Yukarıdaki şema sembolik, siyasal, ekonomik ve hukukî/baskı kurucu kurumsal unsurların tüm toplumlarda bulunduğunu gösterir. Bu durum, kuşkusuz farklı toplum biçimlerinde kurumsallaşma açısından bütünlüklerin (collectivities) birbirlerine eklemlenmelerinde geniş çeşitliliklere yer açar. Bu eklemlenmeyle ilişkili iki boyut ayırt edilebilir (bunlar Althusser ve izleyenleri tarafından birlikte ele alınır). Birisi, bir toplumun kurumsal düzenler bakımından ne kadar ayrı ‘özgünlük’, yani farklı bir ‘politika’, ‘ekonomi’ ve hukukî/baskı kurucu aygıtı sahip olduğudur.⁵⁷ İkincisi, kurumsal eklemlenme biçimlerinin toplumsal yeniden-üretim her türden özelliğine, başka bir deyişle yapısal özelliklere göre nasıl organize olduğudur.

⁵⁶ *Central Problems in Social Theory*, Bölüm 5.

⁵⁷ Karşılaştırım: Georges Balandier, *Political Anthropology*, (London: Allen Lane, 1970) S. 23-25 ve birçok yerde.

2. Bölüm

Egemenlik, Güç ve Sömürü: Bir Analiz

Egemenlik/Güç İlişkileri

Yapılaşma teorisinin temel vurgularından birisi, gücün somut toplumsal pratiklerin sergilenişiyle rutin ilişki içinde olduğudur. Bu yaklaşımı sosyolojide yaygın olan, gücü toplumsal yaşamın ikincil niteliği derecesine indiren, farklı karşıt düşünce okullarında yaygın biçimde rastlanılan bir eğilime karşı geliştirmekteyim. Aynı karşı oluş anlamının iletilmesi ve normatif yaptırımları toplumsal etkinliğin birbirlerinden bağımsız en temel bileşenleri olarak ele alan farklı 'yorumlayıcı sosyoloji' biçimleri ve 'normatif işlevselcilik' için de söz konusudur.

Gücün, etkileşimin kurulmasının aslî bir bileşeni olarak devreye girişi, yerleşik felsefe ve sosyoloji teorilerindeki geleneksel özne/nesne ikiciliği ile ilişkili düalizmin aşılmasını gerektirir. Öte yandan, Max Weber'in güç kavramının en yaygın biçimde kullanıldığı, gücü bir aktörün arzuladığı amaçlar ya da hedeflere ulaşma yeteneği olarak ele alan birçok güç anlayışı vardır. Diğer yanda, gücü her şeyin ötesinde bütünlüklerin (collectivities) bir özelliği olarak ele alan farklı bir güç anlayışı söz konusudur: bu türden hareket noktasının modern biçimleri Parsons ve Foucault tarafından geliştirilenleri içerir. Her ikisi de *egemen-*

lik kavramının ne anlama geldiği ve nasıl ele alınması gerektiği konusunda farklı düşünceye sahiptirler. Aralarında yer almasa da, Weber'in güç kavramsallaştırmalarını ya da benzerlerini kullananlar egemenliği 'karar-şebekeleri' ile aynı şey olarak gördüler. Egemenlik, bireysel olarak 'karar alanlar'ın özel çok sayıda birbirini izleyen ortamda kendi amaçlarını gerçekleştirmek için oluşturdukları şebekelerin yeterliklerinde ifadesini buluyor gibi görülür. Bu türden bir yaklaşımın kendine özgü zayıflıklarından birisi, -'karar alınmadığı' varsayılan alanlarla ilgili olarak- gücün yapısal özelliklerini başarılı bir biçimde ele almakta yetersiz olmasıdır. İkinci yaklaşım, aksine, egemenliği toplumsal sistemlerin yapılaşmış özellikleri olarak alma eğilimindedir. Onun kendine özgü sınırlılığı, gücü insan eylemi içinde ve bu eylem aracılığıyla işleyen bir şey olarak almaktan daha çok yapıların belirlediği ya da yapılardan kaynaklanan bir şey olarak görmesidir.⁵⁸

Bununla birlikte, egemenlik/güç ikilisini yapının ikiliği ışığında anlarsak, iki yaklaşım birbirlerinin tamamlayıcısı olarak görülebilir. Toplumsal sistemlerin yapısal özellikleri olarak alınan kaynaklar aktörler tarafından etkileşim anında kullanılırlar. Toplumsal sistemlerin kurucu ögesi olan düzenlenmiş pratikler içinde sürdürülen güç ilişkileri, *etkileşim esnasında özerklik ve bağımlılık ilişkilerinin yeniden üretilmesi* olarak düşünülebilirler. *Egemenlik* ise, bu güç ilişkilerinde kullanılan ve yeniden inşa edilen kaynakların yapılaşmış dengesizliklerini gösterir. 'Egemenlik' burada 'üzerinde hâkimiyet kurma' anlamında kullanılır, burada 'hâkimiyet' aktörlerin diğer aktörler ve içinde yaşadıkları dünya üzerinde sahip oldukları etki ile ilişkili bir kavramdır.

Sosyal teoride 'egemenlik' kavramı, çoğunlukla -özü gereği zararlı bir fenomen olduğu yargısı ile- olumsuz anlamıyla kullanılır. Kavramı bu şekilde kullanmayacağım. Egemenliğin özü gereği olumsuz ve doğası gereği kendisine maruz kalanlar üzerinde eylem özgürlüğünü engelleyici olarak ele alınması eğilimi, gücün siyasal açıdan doğası gereği *zorlayıcı* olduğu ve güç kullanımının kaçınılmaz olarak çatışmanın mevcudiyeti anlamına geldiği fikri ile yakından ilişkilidir. Bu fikirlerin ikisi de sıkı araştırmaya gelmezler.⁵⁹ her ikisi de genellikle gücün toplumsal yaşamın tamamlayıcı ve birincil boyutu olmadığı ön-kabulünü yansıtır. Bununla birlikte, gücü doğası gereği zorlayıcı ve çatışmacı nitelikte görmeyen, aksine toplumsal yaşamı esasen güç mücadelelerinin biçim-

⁵⁸ *Central Problems in Social Theory* (London: Macmillan, 1979).

⁵⁹ a. g. y., Bölüm 2 ve birçok yerde.

lendirdiğini kabul ederek gerçekte gücün toplumsal yaşamdaki rolünü daha da radikalleştirerek karşı bir tez vardır. Sanırım Foucault bu eğilimde olduğunu ileri sürer. Yine de, onun güç kavramıyla ilişkili tartışması bu durumla ilişkilidir:

Güç, asla baskı kuruculuktan başka bir şey değilse, asla hayır demekten başka bir şey değilse gerçekten de ona itaat etmeyi sürdürmemiz gerektiğini düşünür müsünüz? Güce gücünü veren, kabul edilir kılan şey tamamen baskı değil yalnızca bir hayır deme gücü gibi olması değil, aynı zamanda işlemesi ve şeyleri üretmesi, hatta sevk etmesi, bilgiyi biçimlendirmesi, söylem üretmesidir; o, işlevi baskı altına almak olan olumsuz bir örnekten çok daha fazlasını içeren tüm bir toplumsal gövdeyle işleyen üretken bir şema olarak düşünülebilir.⁶⁰

Hemen hemen aynı konuya Parsons tarafından farklı güç tartışmalarında parmak basılır, ancak o, Foucault'dan farklı olarak, gücün çift-yüzlü bir olgu olduğunu, yani baskı altına alma ve zorlamanın gücün kullanılışında öne çıkan özellikler olduklarını yeterince vurgulamaz.⁶¹ Hem egemenlik hem de gücün tam kalbinde, toplumsal yaşamda baskı altına alıcı ve yıkıcı olduğu kadar özgürleştirici ve üretken de olan her şeyin kaynağını oluşturan insan eylemin *dönüştürme gücü* yatar.

Toplumdaki egemenliğin temel parametrelerini ortaya koyarken, öncelikle güç ilişkilerinde kullanılan temel kaynak tiplerini göstermek gereklidir. Daha önceden *otorite kurmayı tahsis etmeden* ayırmanın yararlı olacağını ileri sürmüştüm. Bununla –şimdi önereceğim temel farklılaşmanın altbölümlerinde olduğu gibi– tamamen analitik bir ayrımı amaçlıyorum. Egemenlik, –toplumsal sistemlerin yapısal bir özelliği olarak– somut toplumsal yaşam koşullarında her zaman anlamlandırma ve meşrulaştırma ile ilişki içinde işler.

Tahsis etme insanların yalnızca 'nesneler'i değil aynı zamanda *nesne-dünyasını* denetleyici güçlerine işaret eder. Egemenlik bu açıdan insanın doğa üzerindeki hâkimiyetinin göstergesidir. Otorite kurma, insanın in-

⁶⁰ Michel Foucault, *Power, Truth, Strategy* (Sydney: Feral Publications, 1979). Ayrıca karşılaştırm: Foucault, *The History of Sexuality* (London: Allen Lane, 1978), S. 86 ve izleyen sayfalar [*Cinselliğin Tarihi*, 3 Cilt, Çeviren: Hülya Tufan, Afa Yayınları, İstanbul 1986].

⁶¹ Bakınız: 'Power in the Writings of Talcott Parsons' adlı yazıma: *Studies in Social and Political Theory* (London: Hutchinson, 1977). Parsonsçı güç kavramı Nikolas Luhmann'ın *Trust and Power* (New York: Wiley, 1979) adlı yapıtında yeniden ele alınır.

sanlarca yaratılmış *toplum* dünyasını denetleme güçleri anlamına gelir. Herhangi bir toplumda karşımıza çıkan temel kaynak tahsis etme biçimlerinin şunlar oldukları söylenebilir:

(a) Çevrenin maddî özellikleri (hammaddeler, maddî güç kaynakları).

(b) Maddî üretim/yeniden-üretim araçları (üretim araçları, teknoloji).

(c) Üretilmiş nesneler ((a) ile (b)'nin etkileşimi sonucunda yaratılmış nesneler).

Bir toplumda karşımıza çıkabilecek temel otorite kurma biçimleri aşağıdaki gibi belirlenebilir:

(a) Toplumsal zaman-mekân organizasyonu (toplumun zamansal-mekânsal inşası).

(b) İnsan bedeninin üretimi/yeniden-üretimi (insanların toplum içindeki organizasyonu ve ilişkileri).

(c) İnsanların yaşam fırsatlarının organizasyonu (kendini geliştirme ve kendini ifade fırsatlarının sağlanması).

Bunlardan hiçbirisi sabit bir kaynak değildir, aksine hepsi farklı toplum tiplerinde farklılık gösterir: onlar gücün toplumsal bütünlük içindeki 'genişleyebilme' özelliğinin araçlarını oluştururlar. Otorite kurmaya yardımcı bu üç kaynak biçimi tahsis kaynaklarına göre daha az açıktır. 'Toplumsal zaman-mekân organizasyonu' ile bir toplumdaki pratiklerin belirli bir alanda sınırlandırılmasını/belirli bir mekânda yer almasını (localisation) anlatmak istiyorum, burada 'mekân' önceki bölümde ortaya koyduğum anlamda ele alınmalıdır. 'İnsan bedeninin üretimi/yeniden üretimi' ile Bertaux'nun insan toplumunun 'antroponomik' bileşenleri olarak adlandırdığı şeyi,⁶² yani toplum içindeki insanların zaman-alandaki dağılımlarını anlatmak istiyorum. (c) maddesindeki 'yaşam-fırsatlarının organizasyonu' ile aktörlerin belirli tipten toplumlar içinde belirli yaşam biçimlerine ya da kendini gerçekleştirme biçimlerine ulaşma güçlerinin dağılımını anlatıyorum. Otorite sağlayıcı kaynak biçimleri –tahsis kaynakları gibi– tek tek toplumsal aktörlere 'ait' değildirler, aksine toplumsal bütünlüğün özelliklerini oluştururlar. Yine de, toplumsal sistemlerin diğer yapısal özellikleri gibi, yalnızca mümkün kılmaya yardımcı oldukları ya da mümkün ol-

⁶² Daniel Bertaux, *Destins personnels et structure de classe* (Paris: Presses Universitaires, 1977).

masını kolaylaştırdıkları toplumun esas yapılaşması içinde ve bu yapılaşma aracılığıyla kaynaklar olarak varolurlar. Birlikte ele alındıklarında, yukarıda belirtilen tahsis etme ve otorite kurma kaynakları, yapılaşmış bir egemenlik sistemi olarak toplumsal bütünlüğün kurucu öğesini oluştururlar.

Kuşkusuz, bu şemada şu ana kadar yalnızca bir egemenlik ve güç teorisinin en kaba hatları ortaya konuldu. Yukarıda belirtilen kaynakların yapının diğer öğeleriyle (anlamlandırma ve meşrulaştırma ile) ve Bölüm 1'de iskeleti oluşturulmuş temel kavramlardan birkaçı ile ilişkilendirilmesi gereklidir. İki kaynak tipini anlamlandırma ile ilişkilendirmek, onların toplumun anlamlı ve normatif bileşenleriyle karşılıklı ilişkisini kabul etmek demektir; bu olgu toplumsal sistemlerin yapılaşmasında iki egemenlik biçimini, yani *mülkiyet* (tahsis kaynakları) ve *otorite* (otorite kurma kaynaklarını) ortaya çıkartır. Bunları daha sonra ayrıntılı olarak analiz edeceğim, bununla birlikte her ikisi de açıkça toplumun kurumsal düzenlenişi içindeki *bilişsel olarak kabul gören ve normatif olarak yaptırım altına alınmış* kaynakların harekete geçirilmesini gerektirir.

Dönüşüm/Dolayım

Toplumsal sistemler aktörlerin konumsal pratiklerinden oluşurlar ve her zaman eylemin niyetlenilmiş ve niyetlenilmemiş sonuçlarının –zamanda-mekânda görünebilir örüntüler olarak– yeniden-üretilmiş bir 'karışım'ını ifade ederler. Yapının ikiliğinde, yapı bu yerleşik pratiklerin aracı ve sonucu olarak alınırken, *kurumsal analiz* amacıyla (önceden de söz ettiğim gibi) ilkimizi toplumsal sistemlerin sürekli olarak yeniden-üretilen nitelikleri üzerinde yoğunlaştırarak, niyetssel eylemi paranteze alabiliriz.

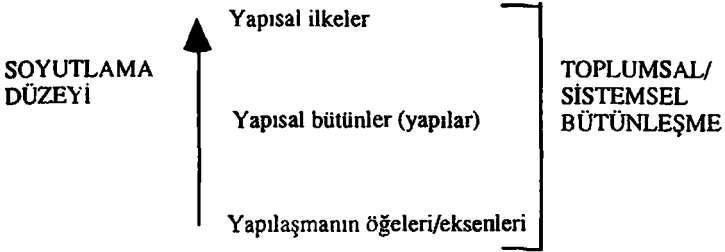
Yapılar, ayrıca idame ettirildikleri insan etkinliği içinde yer alan dönüşümler ve dolayılara göre analiz edilebilirler. *Dönüşüm* ve *dolayım*: insanın toplumsal yaşamının en temel iki özelliği. Önceden sözü edildiği gibi, dönüştürme gücü insan eyleminin temelini –eylem kavramında içkin olan 'başka şekilde yapabilme'yi– oluşturur ve eylemi ege-

menlik ve güçle ilişkilendirir. Dolayım, toplumsal sistemlerde, etkileşimin zamanda-mekânda mümkün kılınmasının çeşitli yollarını ifade eder. Tüm etkileşim zamanda ve mekânda yapısal olarak organize edilmiş, yüz-yüze karşılaşmalarda diğerlerinin dolaysız bilincinden kurumların derin tarihsel zaman içinde çökelme biçimlerine ve toplumsal etkileşimin geniş küresel alanlarda kurulma biçimlerine kadar geniş bir yelpazeyi içeren araçlarla 'sağlanılır.' Yapılaşma teorisinde, dönüşüm/dolayım ilişkileri, –belirli toplum biçimlerindeki somut toplumsal pratiklerde vücut buldukları şekliyle– birçok tarihsel materyalizm anlayışında yaygın olarak kullanılan 'emek' kavramının yerini alır.⁶³ (Daha sonra bu konuda çok daha fazlası söylenecektir.) Dünyanın güç ilişkileri içinde yer alan 'gerçek' değişmelerini yapıların 'dönüştürücü' doğasıyla ilişkilendirmek, yalnızca bir sözcük oyunu değildir; aksine, dönüşümün iki anlamı, zorunlu olarak doğrudan, yapının kurallar ve kaynaklardan oluştuğu vurgusu bakımından bir başkasıyla ilişkilidir. 'Emek' kavramının yerine dönüşüm/dolayım ilişkilerinin geçirilmesi, –çok sık yapılan emek ve *Praxis* ayıklamasını kabul etmeden– Marksist *Praxis* kavramının sosyal teori açısından merkezî öneminin altını çizer. *Praxis*'i, insanî toplumsal varoluşun temel bir özelliğinin ifadesi olarak, ontolojik bir terim olarak alıyorum. İnsan toplumsal etkinliğinden *Praxis* olarak söz etmek, insanları 'belirlenmiş nesneler' ya da daha belirsiz biçimde 'özgür özneler' olarak ele alan her tür anlayışı reddetmektir. Tüm insan eylemleri eylemleriyle toplumsal dünyayı inşa eden, ancak yine de eylemleri kendi yarattıkları dünya tarafından koşullandırılan ya da sınırlandırılan bilgi sahibi failer tarafından gerçekleştirilir. İnsanlar toplumsal dünyayı tekrar tekrar inşa ederken, aynı anda hem doğayı hem de kendilerini değiştirirken doğayla aktif bir etkileşim içindedirler. Hegel'de 'emek' tam bu şekilde ontolojik bir kavram olarak kullanılır; ancak Marx'ta bu oldukça genel emek kavramı her zaman açık bir biçimde emeğin malların maddî üretimi olarak daha somut anlamından farklı olarak ortaya konulmamıştır. Bununla birlikte, Marx'ın tarihsel materyalizmi hakkında değerlendirme yaparken birini diğerinden ayırmak önemlidir –çünkü 'materyalist (bir) tarih anlayışı'nı yalnızca *Praxis*'in insanî toplumsal yaşamın tamamlayıcısı olarak öneminin vurgulanması anlamında kabul etmek istiyorum. Açıklayaca-

⁶³ *Central Problems in Social Theory*, S. 150 ve izleyen sayfalar. Roy Bhaskar 'in oldukça önemli analiziyle karşılaştırm: *The Possibility of Naturalism* (London: Harvester, 1979).

ğım gibi, 'materyalist tarih anlayışı' hakkında, deyim ekonomik üretim ya da 'ekonomi'nin bir bütün olarak tarihsel değişimde belirleyici bir role sahip olduğunu anlatmak için kullanıldığında kuvvetli itirazlarım var.

Kurumsal analizde, dönüşüm/dolayım ilişkilerini betimlerken, Şekil 2.1'de olduğu gibi, üç soyutlama düzeyi ayırt edebiliriz.



ŞEKİL 2.1

(a) Yapısal ilkelerin açıklanması kurumsal analizin en üst soyutlama düzeyini oluşturur. Bir toplumun zamanda-mekânda yeniden-üretimiyle ilişkili yapısal ilkeleri araştırmak, o toplumu oluşturan kurumların farklılaşma ve eklemlenme biçimlerini araştırmaktır. Yapısal ilkeler, bir toplumda (zamanda) en 'derin düzeyde' ve (alandaki) en 'yaygın düzeyde' kök salmış pratikler içinde yer alan organizasyon ilkeleridir. Bu düzeyde 'altyapı/üstyapı' sorununu ontolojik olmaktan daha çok 'materyalist tarih anlayışı'nın tarihsel bir özelliği olarak analiz etmemiz gerekir. Yapısal ilkeler analizi, toplumların nasıl tipleştirilmesi ya da karakterize edilmesi gerektiği sorularıyla yakın ilişki içindedir.

(b) Toplumsal sistemlerin daha alt kapsamdaki yapısal özellikleri dönüşüm/dolayım 'öbeklenme'lerine göre belirlenmiş yapılar ve kaynaklar kümesi olarak tanımlanabilirler. Bu yapısal ilişkiler, kaçınılmaz olarak yapısal ilkelerin daha soyut analizleri içinde yer alırlar. Dönüşüm/dolayım ilişkileri, bu düzeyde, toplumsal-yeniden-üretimde yer alan kurallar ve kaynakların karşılıklı birbirine *çevrilebilirliği* (convertibility) olarak ifade edilebilirler. Bu kurallar ve kaynaklar kompleksine 'para' iyi bir örnek olarak verilebilir. Para, özellikle gelişmiş 'para ekonomileri'nde, kendileri yeniden-üretim döngüleri içinde

yer alan, diğer belirsiz çeşitlilikte birbirleriyle aynı değerde olmayan fenomen ile iç içe geçmiştir: Marx'ın *Kapital*'in ikinci cildinde tanımladığı meşhur 'sermaye çevrimi' bu fenomenin kapitalizmin bazı temel özellikleri bakımından içerdiği sonuçların tespitini yapar.

(c) Kurumsallaşmış pratiklerin yapısal özellikleri, daha somut bir düzeyde, yapılaşmanın unsurları ya da 'eksenler'i olarak alınabilirler. *The Class Structure of the Advanced Societies* [İleri Toplumların Sınıf Yapısı]'nda farklı sınıfsal yapılaşma biçimleri saptadım. Örneğin, girişim sınırları içinde işbölümünün –başka etkenlerle birlikte– bir sınıfsal yapılaşma kaynağı olduğunu ileri sürerken işbölümünün sınıfsal ilişkilerin yeniden-üretimiyle nasıl temel düzeyde ilişkili olduklarını göstermek istedim.⁶⁴ Bu da, (a) ve (b) gibi, niyetsel ya da stratejik eylem üzerinde bir üst bakış anı (epoché) oluşturur ve yapılaşmayı yapısal özellikler arasındaki 'kişisel-olmayan' ilişkilerin bir ifadesi olarak ele alır.

Egemenlik olgusunun bu üç düzeyin hepsi ile birlikte analiz edilmesi gerekir. Bu yüzden, egemenlikle ilişkili yapısal ilkeleri analiz ederken toplumların uzun-dönemli yeniden-üretiminde mülkiyet ile otorite arasındaki her tür karşılıklı ilişkiyi analiz etmeye çalıştık. Egemenlik yapıları üzerinde odaklaşırken, yapısal ilkelerin 'temelini oluşturan' dönüşüm/dolayım ilişki öbeklerini soyutlamaya çalıştık. Egemenliği üçüncü boyuttan hareketle analiz etmek bir toplumdaki güç ilişkilerinin yapılaşmasının temel eksenlerinin belirlenmesini gerektirir. Yanlış anlama olduğu takdirde, bu üç kurumsal analiz düzeyinin farklılaşmasının –kurumsal analizin stratejik davranış analizinden farklılaşmasında olduğu gibi– metodolojik olduğunun belirtilmesi gerekir. Onları birbirlerinden ayıran açık-seçik sınırlar yoktur: her biri artan soyutluk derecesinde diğerine 'karışır.'

⁶⁴ *The Class Structure of the Advanced Societies* (London: Hutchinson, 1973). S.108-109. [İleri Toplumların Sınıf Yapısı, Türkçesi: Ömer Baldık, Birey Yayıncılık, Mart 1999, İstanbul]

Egemenlik ve Yaptırımlar

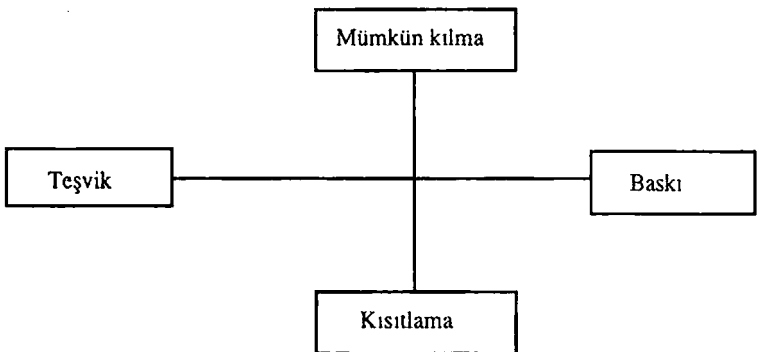
Egemenlik ve güç, kendileriyle ilişkili yaptırımlardan kavramsal olarak ayrılmalıdır. Güç gibi yaptırımlar da –ya da (daha doğrusu) yaptırım biçimleri de– toplumsal etkinliğin sürekli özellikleri olarak alınmalıdır. Yaptırım toplumsal etkileşimin normatif bileşenleri içinde kök salmıştır. Parsons'ın etkileşimin 'çifte-olumsallığı' kavramı bunu kavramada oldukça kullanışlıdır. Etkileşim bir aktörün diğerine karşı tepkileriyle gerçekleşir ve tersi de doğrudur: bir aktörün (olumsal) tepkileri bir başkasının ya da diğerlerinin (olumsal) tepkilerine bağlıdır. Her bir kişinin etkinliği diğerinin davranışı üzerinde bir yaptırım olarak işler. Bu yaptırımların çoğu, –(örneğin) dilin hergünkü konuşmalar içinde ve bu konuşmalar aracılığı ile yeniden-üretiminde olduğu gibi– sorgulanmadan uygulamaya sokulur. Durkheim, zor kullanmaların –kendi doğasının tamamlayıcısı olan– toplumsal etkinliğin dokusu içinde inşa edildiklerini ileri sürerken haklıydı (ilk yazılarında 'baskı' terimini 'zorlayıcılık' ile karşılıklı değiştirerek kullanmaktaydı). Ayrıca, bu zor kullanımının –gündelik yaşamın rutinleri oldukları için– genellikle kendilerine tâbi olanlar tarafından hissedilmediklerini belirtirken de haklıydı. Bununla birlikte, Durkheim'in görüşünde iki temel kusur vardır. Zorlayıcılık ve mümkün kılmanın bir paranın iki yüzü olduklarını, öyle ki zorlayıcılığı toplumsal sistemlerin yapısal özellikleri ile ilişkilendiren bir teorinin yapıyı hem zorlayıcı hem de mümkün kılıcı olarak ele alması gerektiğini göremedi. Ancak, ek olarak, –kendisinden sonra Parsons'ın da yaptığı gibi– toplumsal yaşamın rutinleşmiş özelliklerinin *doğası gereği* kendilerine denk düşen 'içselleştirilmiş' güdüsel bağlılıkları ifade ettiklerini varsaydı. Gerçekte, bir başka yerde biraz daha ayrıntılı olarak göstermeye çalıştığım gibi, büyük rutin toplumsal yeniden-üretim alanları özel bir anlamda 'güdülenmemiş'lerdir⁶⁵ ve toplumsal aktörler diğer birçok ortam ve koşulda normatif yaptırımlara karşı 'hesaplı' bir tutum içindedirler, çünkü onların içerdikleri vaatlere ya kayıtsız kalırlar ya da muhaliftirler. Bu her iki eleştiri de gücün doğrudan toplumsal ilişkilerdeki önemi üzerine kuruludur. Yaptırımların işleyişinde zorlayıcılık ile mümkün kılma arasındaki iç ilişki, yapının ikiliğinde eylem-güç-yapı ilişkisinin bir ifadesidir ve bu nedenle de egemenlik yapılarından kaynaklanan güç dengesizliklerini (asymmetries) ifade eder. Normatif yaptırımlara karşı 'hesaplı' ya da 'yönlendir-

⁶⁵ *Central Problems in Social Theory*, S. 123 ve izleyen, 215 ve izleyen sayfalar.

dirici' (manipulative) tutumlar, ayrıca meşrulaştırmanın belirli bir normatif düzenle güçlü güdüsel yakınlığa yol açmadığı birçok durumda empirik açıdan oldukça önemlidirler.

Bu iddialarda bulunmak, kuşkusuz güdüsel bağılılıkların normatif yaptırımların yeniden-üretimiyle olan ilişkilerini yadsımak değildir. Aksine, Durkheim ve Parsons'ın tezlerini, yani sistemsel bütünleşmenin her şeyin ötesinde bir toplumun üyelerinin çoğunluğunun ortak değerleri 'içselleştirilme'siyle sağlandığı tezini ciddi olarak sorgulamaktır. Yine de, Durkheim'in normlar analizinin geçerli olarak kabul edilmesi gereken bir başka yönü vardır: yaptırımların, -ihlâl edilmeleriyle harekete geçirilen suçluluk ya da ceza korkusu gibi 'olumsuz' özellikler nedeniyle- yalnızca kısıtlayıcı olmamaları. Durkheim ilk çalışmalarında, özellikle *The Rules of Sociological Method* [Sosyolojik Yöntemin Kuralları]'nda 'toplumsal olgular'ın zorlayıcı niteliğini bu anlamda yalnızca olumsuz bir biçimde işleyen bir şey olarak gördü -bu durum onun niçin 'zorlayıcılık' ve 'baskı'yı eşanlamlı terimler olarak aldığını açıklar. Ancak, Durkheim daha sonraki kariyerinde, normların -suç ya da korkuyla ilişkili olduğu kadar (psikolojik ya da maddî nitelikte) ödüllerle de ilişkili olan- olumlu ve olumsuz yanlarının olduğunu, yani yaptırımların baskı kadar ikna ile de işlediğini savunan bir görüşe ulaştı.

Yukarıdaki tartışmadan yararlanarak yaptırım mekaniklerini Şekil 2.2'de, şöyle sunabiliriz:



ŞEKİL 2.2

Bu şemaya göre, yaptırımların zorlayıcı ve mümkün kılıcı yönleri olası farklı ikna ve zorlama biçimlerinin karşılıklı olarak birbirlerine karışmışlıkları aracılığıyla 'hayata geçirilir.' İkna ve zorlama, birbirlerini -mümkün kılma ve zorlayıcılığa göre- daha çok dışlayıcı nitelikte değildirler. Zorlamanın, yalnızca, olumlu değer yüklenilen özellikleri (şiddet örneğinde, yaşamın korunmasını) reddettikleri için, kendisi tarafından tehdit edilenlerin ya da kendisine tâbi olanların eylemleri üzerinde kısmî etkide bulunması gibi; arzu da mecbur kılıcı bir nitelik taşır. Diyagramın sol-üst ve sağ-alt kısmındaki eğri çizgiler, büyük ölçüde ikna ve mümkün kılma kombinasyonu içinde yoğunlaşan 'olumlu' unsurlar içeren ve baskı ve zorlamanın yakınlaşmasında yoğunlaşan 'olumsuz' unsurlara sahip olan iki uç yaptırım biçimini gösterirler. Bu şemanın yapılaşma teorisini bir bütün olarak yalnızca kurumsal düzeyde ilgilendirmediğini belirtmek gerekir. Kurumsal analiz söz konusu olduğunda, yaptırımların meşrulaştırma ve egemenlik arasındaki bağlantılar içinde ele alınması gerekir.

Sömürü Sorunu

Sömürünün sosyal teoride nasıl kavramsallaştırılması gerektiği sorunu, egemenlik ve güç analizini nasıl yapmamız gerektiği sorunuyla eşit önemdedir. Sosyolojide en etkili sömürü teorisi Marx'a aittir ve bu teorinin söz konusu kavramın değerlendirilmesi için ilk referans noktasını oluşturması gerekir. Marx'da sömürü (*exploitieren, ausbeuten*) sorunu, kaçınılmaz olarak, sınıfsal sistemlerin doğası ve gelişmesiyle ilişkili yaptığı her türden tespitle ilişkilidir. Kabile toplumlarında, Marx'a göre, üretim ve dağıtım komünaldır. Bu toplumlarda üretici güçler nispeten az gelişmiştir; artık ürün çok azdır ya da hiç yoktur. Sınıflar, yalnızca -bir artığın oluşup bu artığa yeni oluşmuş üretici-olmayan bir egemen sınıf tarafından el konulmasıyla sonuçlanan- üretici güçlerdeki gelişme durumunda varlık kazanırlar. Yönetici sınıf alt sınıfın ya da sınıfların artık ürününü 'ellerinden aldığı' için, sınıfsal ilişkiler özünde sömürü üzerine kuruludurlar. Marx'a göre, kapitalist sistemdeki iki temel sınıf arasındaki sömürü ilişkisiyle daha önceki sınıflı toplum tiplerindeki ilişkiler, yani Antik dünya ve feodalizmde rastla-

nılan sınıfsal ilişkiler arasında temel bir farklılık vardır. Son iki toplum tipinde, sömürü artık emeğe egemen sınıf tarafından el konulması biçimini alır. Örneğin, feodal *evrede* (levée) sömürücü unsur dolaysız ve alenidir; serfin ürününün bir bölümüne *senyör* tarafından el konulur. Kapitalizmde sömürü tamamen farklı bir biçimde düzenlenir ve bakışlardan saklanılır. *Kapital*'in ana görevi, kesinlikle kapitalist üretimin 'gizli bulmaca'sını çözmek, yani sömürüye dayalı bir ilişkinin kapitalist üretim sürecinin tam kalbinde yer alış biçiminin nasıl ortaya çıkarılabileceğini göstermektir. Tarihte ilk kez olarak çalışan sınıf kütlesini kendi üretim araçlarının doğrudan denetiminden kopararak 'şeklen özgür' ücretli işçiler hâline getiren kapitalizm, artık-*değere* egemen sınıf tarafından el konulması üzerine kuruludur. Kapitalist üretimin 'gizli bulmaca'sı –yani, işgücünün değerinde satılması ve buna rağmen halâ sermaye ile sömürücü bir ilişkiye yakalanması–, 'artık' emek-zamanın sermayenin kâr kaynağı olduğu tespitiyle açıklanılır.

Daha sonra, bu kitapta, kapitalizmde sınıfsal ilişkilerin üretim sürecinin tam kaynağında yer aldığını savunan Marksist anlayışın oldukça önemli olduğunu ileri süreceğim. Ancak Marx'ın hareket noktasını –sömürünün (1) yalnızca sınıfsal ilişkilerin bir özelliği olduğunu ve (2) belirli sınırlar içinde yalnızca insan ilişkilerine uygulanabilir bulunduğunu savunan görüşlerle ilgili olduğunda– genişletmek istiyorum. (2). görüş söz konusu olduğunda, doğanın sömürülmesinin insan çıkarları bakımından basit bir biçimde 'araçsal' ya da 'tarafsız' olarak ele alınamayacağını belirtmek istiyorum. Marx'ta, doğa her şeyden önce insanî toplumsal gelişmenin gerçekleşmesinin aracı olarak ortaya çıkar. İnsanın evrensel tarihi üretici güçlerin kapitalizmde en üst düzeyine çıkan ilerleyici açılımıyla gelişmesini sürdürür. Marx toplumsal gelişmenin insanlarla maddî çevreleri arasındaki aktif etkileşime göre ele alınması gerektiğini 'Dış dünya üzerinde etkide bulunmak ve onu değiştirmek aynı zamanda [insan]ın kendi doğasını da değiştirir.'⁶⁶ sözüyle vurguladığı için, bu hareket noktasından doğanın yalnızca hareketsiz ve edilgen bir şey olarak ele alınabileceğini söylemek yanlış olacaktır. Ancak, Marx sınıflı sistemlerde ifadesini bulan sömürüye dayalı insan ilişkilerini dönüştürmeye olan ilgisini doğayı kapsayacak biçimde genişletmez. Kesinlikle, Marx'ın ilk yazılarında, özellikle de 1844 *El-yazmaları*'nda, doğanın insan tarihinin gelişme aracından daha fazla bir şey olduğunu ileri süren metinlere rastlanılabilir:

⁶⁶ Marx, *Capital*, Cilt I (London: Lawrence & Wishart, 1970), S. 185.

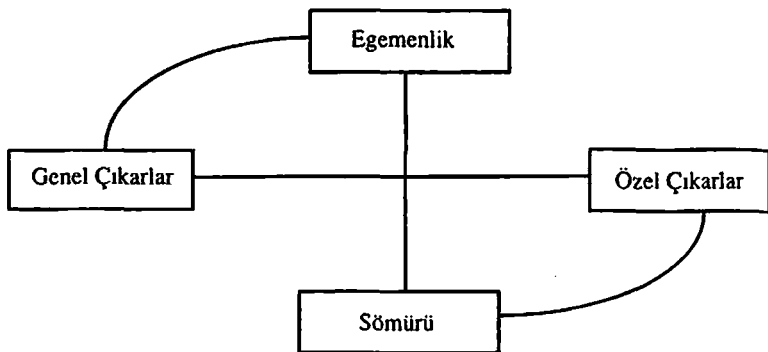
Doğa insanın cansız bedenidir; başka bir deyişle, bizzatı insan bedenini içerir. İnsanın doğada yaşadığını söylemek, doğanın insanın ölmek için sürekli bir alışveriş içinde kalmaya gerek duyduğu *bedeni* olmasına işaret eder. İnsanın fiziksel ve zihinsel yaşamı ile doğanın karşılıklı bağımlılık içinde oldukları ifadesi, basitçe doğanın –insan doğanın bir parçasını oluşturduğu için– kendisi ile karşılıklı bağımlılık içinde olduğu anlamına gelir.⁶⁷

Fakat, Marx'ın yazılarında 'Prometheusvari tutum' her zaman öne çıkar, bu ise ondokuzuncu yüzyılda şaşırtıcı olmayan, ancak üretici güçlerin gelişmesinin sorunsuz bir biçimde toplumsal ilerlemenin nedeni olarak ele alınamayacağının açıkça ortaya çıktığı yirmİinci yüzyılda artık savunulabilir nitelikte olmayan bir tutumdur.

Marx'ın sömürüyü sınıfsal egemenlikle ilişkilendirmesi, kuşkusuz, sınıfa ve sınıfsal çatışmalara atfettiği temel önemin bir yönünü oluşturur. Bu durum ayrıca kitabın sonraki bölümlerinde analiz edilecek ve bu nedenle şu an için ertelenebilecek sorunlara yol açar. Burada, kısaca, Marx'ın sınıf ve sınıfsal çatışma kavramlarına yapılabilecekten daha çok kavramsal anlam yüklediğini ileri süreceğim. Burada, sorunun iki yönü söz konusudur. Biri Marx'ın sınıfa tarihte yüklediği rol ve diğer ilişkili sorun da 'sınıfsız' ya da sosyalist toplumun neye benzeyeceği sorunudur. İnsanların diğer insanlar tarafından sömürsü sınıflı sistemlerin ilk kez ortaya çıkışlarıyla başlamışsa, sömürü bu nedenle sınıfların ortadan kalkışıyla yok olacaktır. Ancak, –inancım üzere– sömürü sınıflı sistemlerin ortaya çıkışlarından önce var idiyse, sömürünün nasıl aşılabileceği sorunu daha karmaşık hâle gelir.

Sınıfsal ilişkilerin doğaları gereği sömürüye dayalı olduklarını yadsımıyorum, aksine sömürü kavramının Marx'ta olandan daha geniş bir açıklamasını yapmaya çalışacağım. Sömürünün en uygun biçimde egemenlik ya da güç ile ilişki içinde kavramsallaştırılabileceğini söylemek istiyorum. Sömürüyü tanımlarken, geleneksel İngilizce kullanımdan uzak durmamız gereklidir. *Oxford English Dictionary* [Oxford İngilizce Sözlük]'e göre, 'sömürmek' (to exploit) 'birini kendi hedefleri için kullanmak ya da ondan yararlanmak'tır. Bu, özellikle burada önereceğim kullanımdır. Sömürü *özel* (sectional) *çıkarlar için işe koşulan egemenlik* (doğa üzerindeki ya da insanlar üzerindeki egemenlik) olarak ele alınabilir. (Bakınız Şekil 2.3.)

⁶⁷ T. B. Bottomore, *Karl Marx: Early Writings* (New York: McGraw-Hill, 1964) S. 126-127.



ŞEKİL 2.3

Bu bakış açısı, bir başka yerde geliştirdiğim ideoloji analizinin çerçevesiyle ilişkilidir.⁶⁸ İdeoloji analizi ve eleştirisi, anlamlandırma yapılarının egemen grupların özel çıkarlarını meşrulaştırmak için, yani sömürüye dayalı egemenliği meşrulaştırmak için nasıl harekete geçirildiklerini göstermeyle ilişkilidir. Tüm egemenlik biçimleri, belirli toplumsal kategorilerin, bütünlüklerin –ya da sınıfların– özel çıkarları için ne kadar kullanıldıklarına ve bir parçasını oluşturdukları daha büyük topluluk ya da toplumların ortak çıkarlarına ne kadar hizmet ettiklerine göre değerlendirilebilirler. Çıkarlar kavramı, bu bağlamda yüzleşmeye çalışmayacağım ciddi sıkıntılar yaratır. Ancak, aksiyomatik olarak, özel ya da genel çıkarların tamamı ile birbirlerini dışlamadıkları söylenebilir.

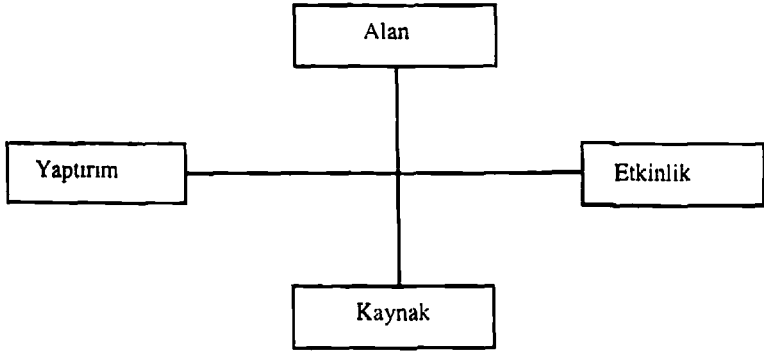
Güç ve Denetim

Tüm toplumsal sistemler, 1. Bölümde de söylediğim gibi, yeniden-üretilmiş özerklik ve bağımlılık ilişkilerinden oluşurlar. Bu güç ilişkilerinin yapısal bileşenlerini analiz ederken –bir önceki çalışmada–⁶⁹

⁶⁸ *Central Problems in Social Theory*, S. 188 ve izleyen sayfalar.

⁶⁹ *İleri Toplumların Sınıf Yapısı*.

'gücün kurumsal dolayımlanması' olarak adlandırdığım olgu ile 'denetimin dolayımlanması' adlı bir başka olgu arasındaki ilişkilerin her zaman araştırılması gereklidir. Artık bunları bir metodolojik *üst bakış anı* (epoché) ile birbirinden ayrılmış iki ayrı güç ilişkileri analiz biçimi olarak ele alacağım. Egemenlik yapılarının kurumsal analizini paranteze alırsak, kaynakların aktörler tarafından diğerlerinin etkinlikleri üzerindeki denetimi sürdürmek için stratejik olarak nasıl kullanıldıklarını araştırabiliriz. Burada, denetim biçimleri, basitçe aktörlerin bilgiyi (önceden ayrımı yapılan üç bilme düzeyinin herhangi birinde) özerklik ve bağımlılık asimetrilerini toplumsal sistemlerin kurucu ögesi olan yeniden-üretilmiş ilişkiler içinde devam ettirmek için kullanmaları anlamına gelir (Bakınız Şekil 2.4).



ŞEKİL 2.4

Aktörlerin toplumsal ilişkilerde kullanmaya çalıştıkları ya da bu ilişkilerde kullanabildikleri denetim *kaynakları*, tahsis etme ve otorite kurma kaynaklarının bu denetimi güvence altına almak için nasıl kullanıldıklarına göre olarak analiz edilebilir. Denetim kaynakları, ilgili bireylerin –diğer şeylerin yanı sıra– güç sistemlerinin kaynaklarının doğası hakkında bildikleri şeyler üzerine kurulu sözel bilinçleri düzeyinde az ya da çok 'güdümlendirebilir.' Güçlü ya da nispeten güçsüz tüm toplumsal aktörler bir ölçüde eylemleriyle tekrar tekrar ürettikleri toplumsal sistemlerin yeniden-üretimini düzenleyen koşullara bir dereceye kadar *sözel olarak nüfuz* ederler. Ancak, kaynaklar ayrıca sürekli olarak aktörlerin pratik bilinçleri aracılığıyla kullanılırlar; ve kesin-

likle bilinçli olmayan bilme (cognition) biçimlerini bu açıdan önemsiz olarak göremeyiz. Bu noktalar intihar davranışı araştırmasında yeterli düzeyde betimlenmişlerdir. İntiharların ya da intihar girişimlerinin yer aldığı birçok ortam olsa da, onların önemlice bir oranı kendini cezalandırıcı eylemlerle diğerleri üzerinde belli ölçülerde bir denetim sağlama ve denetimi yeniden ele geçirme girişimleri olarak değerlendirilebilir. Bazı koşullarda, intihar eylemi bireyin tamamen bilinçli bir biçimde diğerlerinin davranışlarını etkileme girişimi aracı olarak kullandığı dikkat çekme hareketidir; bu intihar girişimleri, genellikle kişinin yaşamını ciddi olarak tehlikeye atmazlar. Bununla birlikte, kişinin intihar davranışına ilişkin gerekçelerini düzenli olarak bir arada belirtebildiği bu 'intihar hareketleri'nde bile, davranışa yol açan koşullar ekseninde kendi pratik bilinçleri ile örtük olarak ilişkili olan şeyle yalnızca kısmen bağlantı kurulabilir. Daha ciddi intihar girişimlerinde, çoğu kez bu türden girişimlerin çoğunlukla sonucu belirsiz olan bir 'ölüm oyunu' olmasına katkıda bulunan bilinçli ve bilinçsiz etkenlerin yarattığı bir karışıklık söz konusudur.⁷⁰

Denetim *alanı* ile aktörlerin etki altına almaya çalıştıkları çok çeşitli kişi ve davranışı anlatmak istiyorum. İntihar eylemleri, genellikle yalnızca bireyin yakın çevresinde tanıdıklarını ya da ister istemez ara sıra ortaya çıkan olayları etkilemekle sınırlıdır. Zamansal ve alansal olarak genişletilen denetim, başka deyişle geniş alan denetimi yalnızca kurumsallaşmış uygulamalar bağlamında olanaklıdır. Ancak, kurumsallaşmış denetim biçimleri kesinlikle alan içinde de büyük farklılıklar gösterir. Bir köle sahibi, modern bir işverenin ücretli emek üzerinde sahip olduğu denetimle karşılaştırıldığında, kölelerinin yaşantıları üzerinde oldukça farklı türden denetime sahip olabilir. Kuşkusuz, normatif haklar ve yükümlülüklerle toplumsal yaşamdaki somut davranışlar arasında birçok temel aykırılık vardır; denetimin *etkinliği* her zaman empirik olarak analiz edilmelidir ve büyük ölçüde söz konusu aktörlerin hayata geçirebilecekleri *yaptırımlar*'dan etkilenir.

Bir toplumsal yaşam alanında bazı aktörlerin diğer aktörler üzerinde denetim alan ve etkinliğinin tam olduğu sürekli ilişkiler bulunmadığını vurgulamak oldukça önemlidir. Bu durum, toplumsal sistemlerde *denetimin diyalektiği* olarak adlandırdığım şeyin temelini oluşturur. Her ne kadar aktörler diğerleri üzerinde oldukça çeşitli denetimlere

⁷⁰ Karşılaştırm: 'A Theory of Suicide', *Studies in Social and Political Theory*. Bölüm 9.

sahip olabilseler bile, yine de her zaman zayıf olanlar güçlüye karşı bazı direnme kaynaklarına sahiptirler. Denetimin diyalektiğinin eylem ile güç arasındaki ilişkide içerildiğini iddia etmek istiyorum. Hangi türden olursa olsun, seçenekleri olmayan bir fail artık bir fail değildir. Örneğin, tek başına bir yere kapatılan bir birey kendini esir edenlerin denetim alanı karşısında tamamen güçsüz olarak görünebilir. Ama bu durum açlık grevine benzemez ya da 'nihaî reddediş' –intihar– görülmez. Kuşkusuz, birçok denetim durumu, ele geçiren ile ele geçirilenlerde olduğu gibi, hemen hemen çok kapsamlı değildir. Bu olgu, örnek bir tip olmaktan daha çok *sınırlı* bir güç dengesizliği örneğidir. Toplumsal yaşam koşullarının 'büyük çoğunluğunda' denetim alan ve etkinliği zorunlu olarak daha sınırlıdır. Bu nedenle, denetimin diyalektiği daha değişkendir ve bağımlı konumda olanlar gerçekte toplumsal sistemler içindeki etkinliklerinin ortam ve koşulları üzerinde hatırı sayılır derecede etkin denetim kurabilirler.

Bilgililik, Meşrulaştırma

Modern sosyolojik literatürün büyük çoğunluğunda, 'toplumsal yeniden-üretim' terimi sanki büyüü bir mihenk taşı, sıra-dışı bir güce sahip açıklayıcı bir kavrammış gibi alınır. Gerçekte, önceki bölümde vurguladığım gibi, o hiç de açıklayıcı bir kavram değildir: toplumsal sistemlerin yeniden-üretimi her anında açıklama gerektiren olumsal bir fenomendir. İnsan aktörlerin (sınırlı) bilgisi içinde ve bu bilgi aracılığıyla işleyen yapının ikiliği kavramı, nesnelcilik ve öznelciliğin toplumsal yeniden-üretimi açıklarken içine düştükleri tuzaklardan kaçınmada oldukça önemlidir. Birinci türden teoriler toplumun yeniden-üretimini toplumsal aktörlerin farkında olmadıkları, mekanik kaçınılmazlık ile ortaya çıkan bir şey olarak görme eğilimindedirler. İkinci türden teoriler ise, aksine toplumsal etkinliği aktörlerinin becerilerinin basit bir ürünü olarak görme taraftarıdır ki, bu görüş dil kullanımı bakımından Chomsky'nin 'sözdizimi' ile paralellikler gösteren 'monolojik' bir toplumsal davranış anlayışıdır. Bu teoriler, gerçekte genel olarak toplumsal yaşamın zaman-mekân boyutunda –açıklanmadan kalan– yeniden-üretiminden daha çok, onun üretimiyle ilgilenirler.

Yapının ikiliği kavramı, etkileşimin kurulması ve tekrar tekrar kurulması arasında ayrılmaz bir ilişki bulunduğu postülasını içerdiği için, bir toplumsal yeniden-üretim teorisinin temelini oluşturur. Bu ilişki (Winch'in toplumsal yaşam yorumunda da görüleceği gibi) mantıksal bir ilişki değildir, aksine toplumsal aktörlerin bilgililiği içinde temellenir. Toplumsal yaşam hakkında, Weber'in uzun bir süre önce gösterdiği gibi, birçok durum ve koşulda –belki de, doğa dünyasındaki olaylarda olana göre çok daha fazla– öngörülerde bulunulabilir. Fakat bu öngörü sıradan aktörlerin becerikli bir başarısıdır, yoksa mekanik güçlerin yönlendirdiği bir fenomen değil. Toplumsal dünyanın öngörülebilir karakteri, kurallar ve kaynakların aktörler tarafından etkileşimin kurulmasında bilerek kullanılmasının bir koşulu ve sonucu olarak 'meydana getirilir.' Toplumsal dünyanın 'başarılmış' karakteri, her zaman toplumsal aktörlerin 'çaba gösterme'lerini gerektirir, ancak aynı zamanda çoğunlukla hergünkü yaşamın tartışılmaz karakterinin parçasını oluşturan rutinin bir parçası olarak 'çabalamanın' gerçekleştirilir. Pratik bilinç ile toplumsal sistemin yapısal özellikleri arasındaki ilişkiler, her şeyden önce gündelik yaşamın *rutinleşmesinde* temellenir. Rutinin toplumsal yaşamın yeniden-üretiminde sahip olduğu büyük önemi, bir yanda 'kör alışkanlık' ile ya da öte yanda kökleşmiş normatif bağlılıkla karıştırmamak oldukça önemlidir. Her iki örnekte de, toplumsal aktörler gündelik toplumsal yaşam ortamlarında düşünce-sizce hareket eden kalın kafalı otomatlar olarak ortaya çıkarlar. Aksine, rutin ya da tartışılmadan benimsenenlerin yaygınlığı kesinkes toplumsal aktörlerin derin zaman-mekânda kurumlar içinde 'katmanlaşmış' pratikleri yeniden inşa etmekte yararlandıkları –alışlagelmiş bir biçimde kullanılan ancak çok karmaşık– becerilere dayanır.

Bu tespitler, toplumların inşasında meşrulaştırma ile egemenlik arasındaki ilişkileri kavramada önemli içerimlere sahiptirler. Meşrulaştırma teorileri, (genelde kendileriyle yakından iç içe geçmiş 'ideoloji' teorileri gibi) çoğu kez özellikle insan öznenin bilgililiğini yok sayan nesnelci yaklaşımlara özgü iki sınırlayıcı kaynaktan etkilenirler.

(1) Birincisi, daha önceden tartışırken değindiğim bir sorunla, güdülenme ile toplumsal yeniden-üretim arasındaki ilişkilerle ilgilidir. Toplumun sistemsel bütünleşmesinin ortak değerlerin 'içselleştirilme'sine dayandığı tezi, toplumsal aktörlerin bilgililiklerinin belirli temel özelliklerini bakışlardan gizler. Sorgulanmadan be-

nimsenenin zorunlu olarak meşru-kabul-edilen ile aynı anlamda alınmaması gerekir. 'İçselleştirme tezi', güdüler, normlar ve meşrulaştırma arasındaki ilişkinin gündelik yaşam etkinliklerinin çoğunda hem onların yeniden-üretimlerinin aracı hem de toplumun her düzeydeki bütünleşmesinin aracı olarak içerildiğini ima eder. 'Yerleşik bir toplumsal düzen', bu bakış açısına göre, zorunlu olarak 'meşru bir toplumsal düzen' olarak ortaya çıkar. Ancak, rutinleşmiş toplumsal yaşamın büyük alanları doğrudan güdülenmiş değillerken, bilgililik ile bağlılık arasında bir 'gri alan' oluştururlar. Toplumsal yaşam, tüm toplumlarda, toplumsal aktörlerin bilgileri dahilinde ve bu bilgiler aracılığıyla sürdürülen, ama onların normatif bağlılık sorunu olarak yeniden-üretmedikleri, birçok tarzı ya da pratik oluşumu içerir. Buradaki bir unsur, -daha önceden sözünü ettiğim- normlara karşı 'hesaplı' tutumun yaygınlığıdır. Bu tür hesaplı ya da güdümlü tutumlar, esas olarak sözel bilinç düzeyinde işledikleri için, bir anlamda buzdağının görünen kısmını oluştururlar.

Meşrulaştırma (ya da kavramın çoğu kez anlaşıldığı şekliyle, 'ideoloji') teorileri söz konusu olduğunda; sonuç, aktörlerin gündelik toplumsal yeniden-üretiminde sürdürdükleri pratikler ile belirli toplumlardaki egemen gruplar ya da sınıflar tarafından normatif olarak yaptırım altına alınan tüm sembolik düzenler arasında oldukça büyük bir potansiyel ayrım bulunduğu biçiminde ortaya çıkar. Bu yorum, büyük ölçekli toplumlar kadar sözlü bir kültüre sahip küçük ölçekte 'ilkel' toplumlar için ve de bir toplumdaki daha güçlü olanlar kadar daha az güçlü olanlar için geçerlidir.

Durkheim'den beri, toplumsal analiz yapan birçok kişi 'ilkel' sözlü kültürlerin kuvvetle bütünleşmiş normatif bir konsensüse sahip olma derecelerini abartma eğiliminde oldu; Durkheim örneğinde, bu durum -hiç de azımsanmayacak bir biçimde özü gereği kuşkulu olduğunu göstermeye çalıştığım- 'içselleştirme' temasının bir sonucudur. Normatif yaptırımlara karşı 'hesaplı' tutumlar, çoğunlukla daha ekonomik olarak gelişmiş olanlar kadar 'ilkel' toplumların da bir parçasını oluştururlar -ve büyük ölçüde laikleşmiş olanlar kadar dinin gücünün fazla olduğu toplumlara da özgüdürler. Büyüsü bozulan, kinizmin tekelliliği değildir. Kuşkusuz, bu durum tüm toplumların bu açılardan tek bir kategoriale ele alınabilecekleri anlamına gelmez. Geleniğin yaygınlığının toplumsal yaşamın temel bir özelliğini oluşturduğu sözlü kültürlerde, pratik bilincin bilgisi tipik olarak yazılı kültürlerdeki ve özellikle

çağdaş sanayileşmiş toplumlardakilere göre genel bir semboller sisteminden daha az ayrılmıştır. Rutinleşmiş toplumsal yeniden-üretim ile genel 'meşru düzen' arasındaki ayrılma derecesi ya da 'mesafe', kuşkusuz ki belirli bir toplumun ya da toplum tipinin organizasyonu ile ilişkili zamansal-alansal uzaklaşmasından fazlasıyla etkilenir. Küresel bir düzlemde birbirleriyle giderek daha fazla ilişki içinde olan büyük-ölçekli, sanayileşmiş toplumlarda, birçok düşük hazır-bulunusluk içeren etkileşim biçimi ve farklı toplumsal sistemlerle ilişki içinde olan mekânlar arasında birçok sınır ya da yerinden-çıkma (dislocation) söz konusudur. Bu ortam ve koşullarda, pratik bilinç aracılığıyla sürdürülen rutinler semboller sistemini farklı olası biçimlerde egemenlik altına alırken, meşrulaştırılan normatif bağlılıklardan kopuşlar sergileyebilirler.

Bu tezleri oluşturmak toplumsal bütünleşmeyi sistemsel bütünleşmeden ayırmanın analitik açıdan niçin önemli olduğunun temel nedenlerinden birini göstermektir. Toplumsal bütünleşme, *sırf bu nedenle* normatif bütünleşme ile bir tutulmamalıdır, ancak normatif bağlılıkların yüz-yüze etkileşim düzeyinde daha güçlü ve etkin olarak yaptırım içirme eğiliminde olduğundan kuşku yoktur. Birçok etkileşim biçiminin yüksek hazır-bulunusluğun damgasını taşıdığı küçük ölçekli toplumlarda, toplumsal ve sistemsel bütünleşme, açıkça uzun zamansal-alansal mesafelerde yayılma gösteren toplumlara göre daha yakından iç içe geçmiştir. Toplumsal ve sistemsel bütünleşmenin birbirlerinden ayrışması, kaçınılmaz olarak hergünkü pratiklerin bir toplumun sembolik düzeniyle ilişkili meşrulaştırmalardan ayrışması ile yakından ilişkili olma eğilimindedir.

Toplumsal bütünleşmede normatif konsensüsü ve güdülenme ile meşrulaştırma arasındaki bağları fazlaca vurgulayan yazarlar, kesinlikle meşrulaştırma ile güç dengesizlikleri arasındaki ilişkileri yeterince analiz edememe gibi bir durumla karşı karşıyadırlar. Bir toplumda, özellikle büyük-ölçekli toplumlarda, tâbi konumda bulunanlar konsensüse dayalı 'ideolojiler'in kucağına birçok yazarın —diğerleri yanı sıra, kesinlikle Marksistlerin de— varsaydıklarından daha az düşebilirler.⁷¹ Bu nokta oldukça önemlidir ve denetimin diyalektiği konusuyla

⁷¹ İlgili, nispeten özensiz bir çalışma için bakınız: Nicholas Abercrombie and Bryan S. Turner, 'The Dominant Ideology Thesis', *British Journal of Sociology*, vol. 29, 1978. Genişletilmiş şekliyle Abercrombie and Turner, *The Dominant Ideology Thesis* (London: Allen & Unwin, 1980).

yakından ilişkilidir. Aynı zamanda, bununla birlikte, meşru bir düzene bağlılıktan 'uzaklaşma'nın zorunlu olarak bir toplumdaki alt tabakalarla sınırlı olmadığına belirtilmesi gerekir. Eğer normlara karşı si-nizm ya da 'faydacı' tutum laik toplumlara özgü ise, her ikisi de kuşku-suz kaçınılmaz olarak yalnızca bu toplumlarda daha az güçlü konumda olanlara özgüdürler. –Sözde boyun eğmeyi emreden, ancak gerçekte bir ölçüde herkes tarafından karşı çıkılan (ya da belki de egemen konumda-kiler tarafından güçlerini elde tutmak için kullanılan)– 'organizasyonel kurgular' kavramı, bir bütün olarak toplumdaki daha geniş kapsamlı meşrulaştırma unsurlarıyla olası ilişkiler içindedir.

✦ (2) Meşrulaştırma ve 'ideoloji' teorilerinin çoğu, sembol sistemle-rinin bilişsel bileşenlerinin yalnızca bir önerme biçiminde inançlar ola-rak sunulabileceklerini varsayma eğilimindedir. 'İdeoloji'nin bilişsel bağlamı, bu bakış açısından, genelde bir toplumun üyelerinin çoğunun inandığı mevcut çeşitli olgular hakkındaki inançlar bütünü olarak ele alınır. Althusser'in geliştirdiği ideoloji, kavramına karşı itirazlar ne olursa olsun (bu itirazlar özdedirler ve yukarıda (1)'de ortaya konulan sorunları içerirler), onun önemli katkılarından biri 'ideoloji'nin her gün 'yaşanılan deneyim'in tüm içeriğine işaret etmesi gerektiğini vurgula-masıdır. Meşrulaştırmayla ilişkili unsurlar yalnızca olgular 'hakkındaki inançlar'ı –toplumun nasıl inşa edildiği hakkındaki ya da şeylerin nasıl yapılması gerektiği hakkındaki inançları– içermezler, aynı zamanda da pratik bilinç bilgisiyle de ilişkili olarak analiz edilmelidir-ler. Başka bir deyişle, pratik bilincin merkezini, Ryle'in terimlerini kullanırsak,⁷² yalnızca 'o şeyi bilme' değil, aynı zamanda 'nasılı bilme' de oluşturur. İdeoloji, bu bölümde daha önceden de ileri sürdüğüm gibi, sömürüye dayalı egemenliğin meşrulaştırılma biçimleri olarak anlaşı-lırsa, kesinlikle 'nasılı bilme'yi –hem egemen grupların konumlarının nasıl sürdürülmesi, hem de tâbi konumda bulunanların onların egemen-liklerini nasıl sınırladıkları ya da bu egemenliğe karşı çıktıkları bakı-mından– bu kategoriye sokmamız gerekir. 'Fikirler', ya da (daha doğ-rusu) anlamlandırma, özü gereği insanların *yaptıkları* şey içinde, günlük yaşamın pratiklerinin dokusu içinde derinde yer alırlar. En güçlü ideolo-jik mobilizasyon biçimlerinden bazıları (paylaşılan normatif bağlılıklar-dan biraz daha fazla) paylaşılan inançlara dayanmazlar; daha çok, hergünkü yaşamın organize edilme *biçimleri* içinde ve bunlar aracılı-ğıyla işlerler.

⁷² Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (London: Hutchinson, 1949), S. 27.

3. Bölüm

Zaman Gezgini Olarak Toplum: Kapitalizm ve Dünya Tarihi

Bu bağlamda kitabın daha temel konularına geçmek ve sınaî kapitalizmin *özgünlüğü* sorununu giriş niteliğinde ortaya koymak istiyorum. Özgünlük ile onun kendine özgünlüğünü anlatmak istiyorum. Kapitalizm, bir toplum biçimi olarak tarihte kendisinden önce gelen ve –gittikçe daha fazla yıkılma tehdidi altındaki– dünyanın ‘azgelişmiş’ kısımlarında kendisi ile birlikte varolmayı sürdüren diğer toplumlardan ne kadar farklıdır? Bir giriş alıştırma programı olarak ve bıkırtıcı düzeyde yaygın olan materyali kapsamak riskiyle, sorunu Marx’ın düşüncesi içinde ele almak doğru gibi görünmektedir. Çünkü, Marx’ın tarihsel materyalizm teorisi, –derinde yatan kusurları olsa da– kapitalist toplumu tarih içine ‘yerleştirme’yi amaçlayan bir tartışmanın hareket noktasını oluşturur.

Marx’ın Toplumsal Evrim Şeması

Konuya Marx’ın tarih hakkındaki görüşlerinin en bilineninden, yani kapitalizmi önceki toplumsal gelişme ‘çağlar’ı ile ilişkilendirdiği evrimci şemadan başlayalım. Marx, her ne kadar yazılarında sonradan –özellikle ‘Asya Tipi Üretim Tarzı’ olarak adlandırdığı şey konu-

sunda- önemli olan bazı değışiklikler yapsa da, *The German Ideology* [Alman İdeolojisi]'nde yer alan genel toplumsal evrim taslağına kariyeri boyunca sadık kalmıştır. *Alman İdeolojisi*'nde insan toplumunun gelişmesindeki farklı evreler 'işbölümündeki [ve] ... farklı mülkiyet biçimlerindeki gelişme evreleri' olarak betimlenmiştir.⁷³ İlk toplum biçimi, üretici güçlerin yalnızca düşük düzeyde geliştiğı ve küçük tarımcı topluluklar kadar avcı-toplayıcıları da içeren kabile toplumdur. Marx'ın sözleriyle, 'İşbölümü bu evrede hâlâ çok ilk(s)eldir ve ailede varolan doğal işbölümünün biraz daha genişlemesiyle sınırlıdır.' Aile içindeki 'doğal işbölümü'nün bu genişlemesi, 'patriarkal aile şefi, onların altında kabile üyeleri, en altta da köleler'i içerir.

Kabile toplumunun yerini (Marx'ın iddiasına göre) Antik dünyanın 'ya birkaç kabilenin fikir birliğı ya da fetih ile *kentin* birliğı içine dahil olmasıyla oluşan ve hâlâ kölelikle birlikte yer alan' 'komünal mülkiyet ve devlet mülkiyeti' alır. Komünal mülkiyet varolmayı sürdürür ve gerçekte egemen konumda kalır. Yine de, 'gerçek özel mülkiyet' ortaya çıkar ve geliştikçe komünal formula ilişkili kurumları aşındırır. Özel mülkiyetin gelişmesi, işbölümünün genişlemesi ve 'kasaba ile kır arasındaki uzlaşmazlık'ın gelişmesiyle el ele gider, gerçekte yurttaşlarla köleler arasındaki sınıfsal ilişkiler tamamen gelişir. Roma'da özel mülkiyetin gelişmesi, kapitalizmde 'modern özel mülkiyet'in ortaya çıkışına kadar bir kez daha görülmeyen ölçektir. Ayrıca, Marx yurttaşlık ile kölelik arasında belirsiz bir konum işgal ettiğı için 'proletarya asla bağımsız bir gelişme göstermedi' diye eklese de, küçük köylülerin bir bölümü proletarya hâline dönüştürülür.

Antik toplum kentte başlamasına karşın, ardılı feodalizmin kaynağı kırdıydı. 'Bu farklı başlama noktası', Marx'a göre, 'büyük bir alan üzerinde dağılmış ve [Roma'nın - barbar kavimlerin] fetihleriyle büyük artış almamış, o zamanın nüfusunun seyrekliğıyle belirlenir.' Roma İmparatorluğu'nun içerde zayıflaması barbar istilacıların yıkımlarının ardından üretici güçlerin gelişme düzeyinde gerilemeye de yol açtı: 'tarım geriledi, sanayi bir piyasa arzusunu çökertti, ticaret öldü ya da şiddet kullanarak geçici olarak durduruldu.' Feodal mülkiyet, -'kabile ya da komün mülkiyeti gibi- ... ayrıca yeniden "Alman askerî kuruluşunun

⁷³ Marx and Engels, *The German Ideology* (London: Lawrence & Wishart, 1965) S. 33 [*Alman İdeolojisi* [Feuerbach], Çeviren: Sevim Belli, Sol Yayınları, Kasım 1987] Burada çeviriye 'mülkiyet'ten daha çok *Eigentum* 'sahiplik' biçiminde değıştirdim.

soyluluk ile serfleştirilmiş kölelik arasında bir sınıfsal ilişki biçimi oluşturduğu" bir topluluk üzerine kuruldu.' Bir kez daha, feodal sistem olgunlaşırken kent ile kır arasında bir bölünme yaşanır. Yine de, 'feodalizmin güçlü olduğu dönemde',

işbölümü alt düzeydeydi. Her ulus kendi içinde kasaba-kır antitezini taşıyordu; tabakalar arasındaki bölünme kesinlikle belirgindi; ancak kırdaki prensler, soyluluk, ruhban sınıfı arasındaki, kasabalarda ise efendiler, marangozlar, çiraklar ve ayrıca yakın zamanlarda da gündelikçi emekçilerden oluşan ayaktakımı arasındaki farklılaşma dışında önemli yer tutan bir ayrışma söz konusu değildi.

Kasaba ve kentler, kapitalizmin ilk ortaya çıkışında yaşamsal öneme sahipti. Bununla birlikte, bu durum feodal dönemde uzunca bir süre varlığını sürdürmüş kentsel topluluklarda değil, aksine 'özgür olan serfler tarafından yeni baştan kurulmuş' veya zanaatkârlar, gündelik-çalışanlar ya da yalnızca 'örgütsüz bir halk yığını' 'tarafından oluşturulmuş' kentlerde yer aldı. Kasabaların birbirleriyle olan ilişkilerinde bir gelişmeye neden olmuş kentsel bir tüccar sınıfın ortaya çıkışına yol açan üretim ve ticaretteki bir genişleme sayesinde önemli bir geçiş yaşandı; bu durum 'çarçabuk her biri kolayca egemen bir sanayi dalını işleten tek tek kasabalar arasında yeni bir işbölümüne neden olacaktır. İlk dönemlerin yerel kısıtlamaları aşama aşama kırılmaya başlanacaktır.'⁷⁴ Diğer etkenlerle birlikte, kasaba sakinlerini kendi çıkarlarını feodal aristokrasie karşı savunmak için birleşmeye iten, sonuçta burjuva sınıfının yerleşmesine neden olan temel bir itici güç kasabalar arasındaki ilişkiydi. Amerika ve Doğu Hint Adaları ile ticaretin artması bağlamında büyük miktarlarda değerli materyallerin getirilmesiyle, imalat sanayinin gelişmesi yeni bir proletaryanın sayısını artırarak feodal tarım üretiminin ekonomik çözülmesinin artışına yardımcı oldu.

Kuşkusuz, Marx'ın ilgisinin özünü oluşturan bir başka evrim aşaması daha vardır -kapitalizmin sosyalizmle aşılması. Marx'ın *A Contribution to Critique of Political Economy* [Ekonomi Politikiğin Eleştirisine Bir Katkı]'nın 'Giriş' yazısında belirttiği gibi,

Burjuva üretim ilişkileri toplumsal üretim sürecinin son uzlaşmaz biçimidir -uzlaşmaz burada bireysel uzlaşmazlık değil, aksine bireylerin toplumsal yaşam koşullarından kaynaklanan bir uzlaşmazlık anlamındadır; aynı zamanda, burjuva toplumunun rahminde gelişen üretici güçler bu uzlaşmaz-

⁷⁴ Yukarıdaki tüm alıntılar *Alman İdeolojisi*'ndendir (İngilizce baskı: S. 32-78).

lığın çözülmesinin maddî koşullarını yaratırlar. Söz konusu toplumsal formasyon, bu nedenle, insan toplumunun tarih-öncesini bir sona getirir.⁷⁵

'Giriş'in birkaç paragrafında, Marx 'kendi materyalist tarih anlayışı'nın üç temel ögesi arasında bir ilişki kurar: (1) 'insan toplumunun gelişmesindeki temel evreler'in saptanarak böylelikle taslak olarak ortaya konulması (buna, ayrıca 'Asya Tipi Üretim Tarzı'nın eklenmesi gerekir); (2) tarihte insanlığın 'tarih-öncesi' ile 'gerçek tarih'i arasındaki temel bir bölünme noktasının sosyalizmin ortaya çıkışıyla aşılabileceği fikri; ve (3) -(1). ile (2). 'yi birbirine bağlayan- tarihsel değişimin üretici güçler ve ilişkilerin diyalektiğinde bulunabileceği düşüncesi. Bu sonuncu nokta, Marx'ın yazılarının tümünde en tanınmış bazı çizgiler içine yerleştirilir. Her özel toplum tipinde, belirli bir gelişme evresinde üretici güçler mevcut üretim ilişkileriyle -bu ilişkilerin üretimin daha büyük ölçüde artışı kısıtlayacak biçimde- çatışma içine girer. Marx sürdürür:

Hiçbir toplumsal düzen kendisinin içinde yer aldığı tüm üretici güçler gelişmeden önce asla ortadan kalkmaz; ve yeni, daha üst düzey üretim ilişkileri asla kendi varoluşlarının maddî koşulları eski toplumun rahminde olgunlaşmadan önce ortaya çıkmaz. Bu nedenle, insanlık her zaman yalnızca halledebileceği türden görevlere yönelir: çünkü sorunlara daha yakından bakıldığında, her zaman görevin kendisinin yalnızca çözümünün maddî koşulları daha önceden varolduğu ya da en azından oluşum hâlinde oldukları yerde ortaya çıktığı görülebilir.⁷⁶

Bu evrimci tarih anlayışının esasları 130 yıl önce oluşturuldu ve onun günümüzde önemli bir değişiklik yapılmadan benimsenmesi gerçekten de şaşırtıcı olacaktır. Kitapta Marx'ın şemasının yerine 'insan toplumunun gelişim evreleri'nin daha gelişmiş ya da elden geçirilmiş evrimci bir resmini geçirmeye çalışmayacağım.⁷⁷ Daha çok, her tipten evrimci tarih anlayışını reddediyorum. Esas olarak, önceden sözünü ettiğim -yine de kendi içinde karmaşık olan- kapitalizmin özgünlüğü sorunuyla ilgileniyorum. Yukarıda ana hatları oluşturulan toplumsal ev-

⁷⁵ 'Preface' to *A Contribution to Critique of Political Economy*, Marx and Engels, *Selected Works in One Volume* (London: Lawrence and Wishart, 1968), S.183 (*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Karl Marx, Çeviren: Sevim Belli, Sol Yayınları, Eylül 1993, Ankara).

⁷⁶ a. g. y., S. 182-183.

⁷⁷ Jürgen Habermas, 'Toward a Reconstruction of Historical Materialism', *Communication and Evolution of Society* (Boston: Beacon, 1979).

rim portresinde dört temel gerilim ya da sıkıntı alanı ayıracağım. Birisi, kapitalizmin 'dünya tarihinin özeti' olduğu temasıdır, bu Marx'ta -kendisinin Hegel'e borcunun etkisinin özellikle olduğundan daha büyük görüldüğü- belli belirsiz formüle edilmiş bir kavramdır. İkincisi Marx'ın şemasının 'iç' formülasyonu ile, yani sergilediği tutarsızlıklarla ilgilidir. Üçüncüsü, bu bağlamda yalnızca oldukça kısa bir biçimde değineceğim genel sorunlara yol açar. O, kapitalizmin özellikle ne kadar 'Batılı' olduğu, yani onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda ortaya çıkışından önceki yerleşik Avrupa kültürünün özelliklerini ne kadar ifade ettiği sorunudur. Son olarak, Marx'ın şemasının 'materyalist' temelini, yani üretici güçler/üretim ilişkileri diyalektiğinin toplumsal değişme analizi için ne kadar genel düzeyde uygulanabilir bir temel oluşturduğunu göz önüne almamız gerekir.

Dünya Tarihinin Özeti Olarak Kapitalizm

Marx'ın yazılarının gelişimi, herkesçe bilindiği üzere, kabaca kişisel kariyerini izlemiştir. Paris'te klâsik Alman felsefesi eleştirisiyle başlayan Marx Fransız sosyalist geleneği ile meşgul oldu ve ondan sonra İngiltere'de yaşamının büyükçe bölümünü ekonomi politiği ayrıntılı olarak araştırmaya adanmış. Sonuç, Marx'ın kendisinin çözüme kavuşturmadığı farklı temel gerilim ya da belirsizliklerin somutlaştığı bir tarih anlayışı idi. Hegel'e göre, tarih diyalektiğin itici gücünün beslediği Akıl'ın ilerleyici gelişmesine göre (geriye bakarak) yorumlanabilir: Hegel'in yazdığına göre, 'Akıl dünyayı yönetmesi felsefeyle gerçekleşti.'⁷⁸ Marx 'Hegel'den bağımsızlığını kazanırken' kendinden önce gelenlerin kullandıkları epistemolojik çerçeveden yoksun bir tarih anlayışını benimsedi. Geçmişin araştırılması, 'gerçek, yaşayan bireyler'in varoluşlarının kendi maddî koşulları içinde araştırılması demektir. Marx çoğu kez sanki tarihsel erekselliğin tüm izlerinden tamamen uzaklaşıyormuş gibi yazdı:

Tarih hiçbir şey yapmaz: 'uçsuz bucaksız zenginliklere sahip değildir. savaşlar kazanmaz.' Tüm bunları yapanlar, şeylere sahip olanlar ve savaşlar kazananlar insanlar, gerçek, yaşayan insanlardır. İnsanları -sanki bir kişiymiş

⁷⁸ Hegel, *Reason in History* (New York: Doubleday, 1953) S. 28.

gibi- kendi hedeflerini gerçekleştirmenin bir aracı olarak kullanan, 'tarih' değildir. Tarih, kendi amaçlarının peşinde koşan insanların etkinliği dışında hiçbir şeydir.⁷⁹

Marx için, yine de, insan toplumunun tarihi, tamamen açıkça, sınıf çatışmasının diyalektiğine göre analiz edilebilecek bir birim ya da ilerlemeyi içerir. Bu tarihsel ilerlemenin iki silsilesi vardır: üretici güçlerin gelişmesi ve insanların kendi yaşam koşullarını anlama ve denetleme güçlerinin artması. Bunlar, insanlığın maddî dünyaya tam egemenliği olgunlaşırken aynı anda 'tarih-öncesi'ni arkasında bıraktığı sosyalizmin gerçekleşmesiyle el ele giderler.

Marx'ın evrimci kategorileri, bu şekilde tanımlanan tarihin ilerleyici hareketinde temel bir rol oynar. Her evre Marx'ın 'toplumun ekonomik formasyonu'ndaki bir 'ilerleyici çağ' adını verdiği şeyi oluşturur.⁸⁰ Sınıf, Marx için, yalnızca olumsuz bir fenomen değildir, çünkü sınıfların oluşumuyla tarihe insanlığı insanların ilk kez olarak kendi 'gerçek insanlık'larını algılayacakları bir toplum eşiğine doğru ilerleten dinamik dahil olur. Bu sürecin mekanikleri yukarıda sözü edilen *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın 'Giriş' yazısında bazı temel deyimler içinde belirtilir. Birbirini izleyen her toplum tipi, Antik çağdan sosyalizme, kendi bağrında hem ortadan kalkışının tohumlarını hem de 'daha yüksek bir evre'ye geçişinin itici gücünü barındırır. İnsanlar yalnızca çözebilecekleri türden sorunlar ortaya koyarlar. Marx'ın oluşturduğu evrimci şema tarihsel tarafsız bir kayıt değil, aksine insanlığın kendi yazgısını denetim altına alma gücünün bir yorumudur.

Marx, kuşkusuz Hegel'in Aklın tarihte yalnızca geriye bakılarak kavranabileceği fikri ile yetinmedi. Kapitalizme yol açan gelişmelerin analizi, Marx tarafından sosyalizmin oluşumunu besleyen içkin eğilimler üzerinde yoğunlaştırıldı. Bu vurgu, aynı zamanda, teori ve pratikle ilişkili bir siyaset felsefesi olarak Marksizm'in odak noktasını oluşturur ve Marksist düşüncede sürekli olarak etkili olmuş 'determinizm' ve 'tarihsel öngörü' sıkıntılarını yaratır. Bununla birlikte, burada bu sorunlarla doğrudan ilgilenmek yerine, yalnızca Marx'ın kapitalizmin kendi içinde tarihin (yabancılaştırılmış ya da irrasyonel bir biçimde ifade edilen, ancak sosyalist topluma geçişi mümkün kılan) ilerleyici

⁷⁹ Marx and Engels, *The Holy Family*, (Moscow: Progress Publishers, 1956) S. 125.

⁸⁰ *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* 'Önsöz', S. 183.

güçlerinin 'özet toplam'ını barındırdığı temasının içerimiyle ilgileniyorum.

Kapitalizmin dünya tarihinin özeti olduğu teması, –önceden de– söylediğim gibi, Marx tarafından oldukça eksik ve belirsiz bir biçimde geliştirilmiştir. O, Marx'ın ilk yazılarında 'hiçbir şey olmayan, ancak her şey olabilen' işçi fikri içinde belli bir biçimde ifade edilir; kapitalizm, kendi nihai çözülüşünün zeminini hazırlamasında olduğu gibi, evrimi esnasında da üretici güçlerin gelişmesiyle ilişkili çelişkileri azamiye çıkarır. Ancak, ayrıca, o diyalektiğin sınıf mücadelesine Marksist biçimde aktarılmasında yer alır –çünkü insan tarihinin 'ilerleyici çağlar'ındaki her evre hem kendinden önceki evrede elde edilmiş olan başarıları içinde barındırır hem de önceki evreden kopuştur. Her toplum biçimi kendine göre, ancak önceki toplum biçimi içinde sağlanan gelişmeleri içeriyor olarak analiz edilmelidir.

× Kapitalizm, ilerleyici bir evrimci değişme kümesinin –çelişkili bir biçimde ifadesini bulan, ancak aynı zamanda kendisinden önce gelen toplum tiplerinden farklılık gösteren– sonuçlarını kendi içinde barındırırken, hem önceki tarihle olan sürekliliğini sürdürür hem de aynı zamanda ondan kopmalar gösterir. Kapitalizmin diğer toplum tipleri ile olan süreklilikleri ve süreksizliklerinin nasıl kavramsallaştırılması gerektiği hakkında çok şey söylemem gerekir. Şu an için, kapitalizm kavramının –Marx'ın oluşturduğu dönüştürülmüş Hegelci şema içinde düzenlendiği şekliyle– dünya tarihinin özeti olarak öneminin sosyalizmin damgasını vurduğu devrimci bir kopuş için ne kadar önemli olduğunun belirtilmesi gerekir. Kapitalizm, sınıflı toplumları sona erdirecek sınıflı bir toplumdur; insanın kendine yabancılaşmasını bu kendine yabancılaşmanın aşılabileceği yeni bir toplumsal düzene yol açacak biçimde en üst düzeye çıkaran bir toplumdur.

Kuşkusuz, *Alman İdeolojisi*'sinin ve 'Giriş'in açılış sayfalarının Marx'ın diğer metinleriyle ilişkisi tartışılabilir ve tartışmalı bir şeydir. Marx yaşamının sonuna doğru Hegel'in 'rasyonel biçimine' dönüştürülmüş diyalektiğine bağlılığını yeniden doğruladı.⁸¹ Ancak, diyalektik hakkında yapmaya niyetlendiğini belirttiği genel yorumunu asla yazmadı.⁸² Daha gelişmiş ve ayrıntılı bir diyalektik tarih anlayışı geliş-

⁸¹ 'Afterward to Second German Edition' of *Capital*, vol. I (London: Lawrence & Wishart, 1970), S. 20.

⁸² Letter to Engels, 14 Ocak 1858, *Selected Correspondence* (Moscow: Progress Publishers, 1975).

tirseydi evrimcilik anlayışında ne gibi değişiklikler yapabilirdi sorusunu yanıtlamayız. Mevcut hâliyle, bununla birlikte, salt kendi teorimleri içinde ele alındığında bile Marx'ın tezlerinde ciddi tutarsızlıklara rastlanır. Şimdi bunlardan bazılarına geçeceğim.

Evrimcilik: Süreklilikler ve Süreksizlikler

Marx, ilerleyici bir evrim sürecinin kabile toplumlarının ilk ortadan kalkışından insanlığı sosyalizmin eşiğine getiren gelişmelere kadar uzatılabileceği düşüncesinden asla vazgeçmedi. Lefort'un söylediği gibi, 'İnsanlık zamanda *bir şeydir*. Duraklamalar ve gerilemelere rağmen, dramının sürekliliği konusunda kuşkuyla yer yoktur.'⁸³ Marx *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Bir Katkı*'nin 'Giriş'ini *Kapital*'in müsvedde notları üzerinde çalışırken yazdı, bu notlar bugün *Grundrisse* olarak bilinir. *Grundrisse* 'Kapitalist Üretim Öncesi Formlar' (*Formen*) üzerine kısa bir bölümü içerir, burada Marx'ın hakkında hep yazdığı pre-kapitalist (daha uygunu 'kapitalist-olmayan') toplumsal formasyonlar üzerine daha ayrıntılı ve karmaşık bir tartışmanın genel kabulü söz konusudur. Marx *Formen*'i yazdığından insan toplumlarının gelişmesi hakkında 1840'larda oluşturduğu görüşünü genişletti ve değiştirdi. *Alman İdeolojisi*'nde ana hatları oluşturulan toplumsal gelişme zinciri tamamen Avrupalıdır. Ancak, *Formen*'de Doğulu Toplum ya da Asya Tipi Üretim Biçimi kabile toplumundan gelişen toplumun 'ikinci biçim'i olarak ortaya çıkar.⁸⁴ Bu açıklama, görünüme göre, tarihin 'ilerleyici' çağlarının 'Asya Tipi, Antik, feodal ve modern burjuva üretim biçimleri' olarak sıralandığı 'Katkı'da taslağı oluşturulan evrim anlayışıyla

⁸³ Claude Lefort: 'Marx: From One Vision of History to Another', *Social Research*, Vol. 45, 1978. Bu deneme Lefort'un *Les formes de l'histoire* adlı yapıtının XI. Bölümünde yer alır (Paris: Gallimard, 1978). İkinci bir tartışma 'Société "sans histoire" et "historicité"', aynı zamanda bu analizle de ilişkilidir.

⁸⁴ Halâ belki de Marx'ın Asya Tipi Üretim Tarzı'na karşı değişen tutumlarının en iyi özeti, George Lichtheim'in 'Marx and the Asiatic Mode of Production' adlı yazısıdır (*St. Anthony's Papers*, no. 14, 1963). Ayrıca bakınız: Daniel Thorner, 'Marx on India and the Asiatic Mode of Production', *Contributions to Indian Sociology*, Vol. 9, 1966.

tamamen tutarlıdır.⁸⁵ Gerçekte, yine de, *Formen*'de betimlemesi yapılan düşünceler dikkatli bir incelemeden geçirildiğinde, Marx'ın toplumsal evrime ilişkin ilk görüşlerinde az ya da çok gizli olan belirli gerilimlerin özellikle keskin bir biçimde bu çalışmada ortaya çıktığı görülür.

Bu gerilimler Lefort tarafından yeterince analiz edilmiştir ve ben onun *Formen* ile ilgili tahlilinin temel öğelerini oldukça yakından izleyeceğim.⁸⁶ Lefort, *Formen*'de, iki tarih anlayışının, 'süreklilikçi' (evrimci) ve 'süreksizlikçi' bir anlayışın ortaya çıktığını belirler. Süreklilikçi anlayış, önceden betimlenen ilerlemeci, yarı-Hegelci tarih yorumudur -Marksizm'in 'standart anlayış'ıdır. Süreksizlikçi perspektif, aksine, evrimci türden tüm tezleri sorgular: 'o, temel söylem olarak alınabilecek şeyin sınırlarında ötede beride ortaya çıkmaz: daha çok, farklı bir tarih ve toplumsal yaşam algısı biçiminin sonucudur.'⁸⁷ Kapitalizm, ikinci bakış açısına göre, dünya tarihinin özeti değildir. Aksine, diğer toplum tiplerinden daha kökten ayrılık gösterdiği kadar, onlardan daha ön plânda olarak öne çıkar.

Marx'ın *Formen*'deki tartışması, kapitalizmle ilgili temel öğelerden birini -bir 'özgür' ücretli emek kitlesinin varlığını- kapitalist-olmayan tüm toplumlardaki üretimle karşılaştırarak başlar. Hem Avrupa'da hem de Doğuda, kapitalizmin ortaya çıkışından önce, işçi -Marx'ın ortaya koyduğu gibi- gerçekte hiç de bir işçi değildir. Emek, bireylerin yaşantılarını düzenleyen iki temel koşul içinde sürdürülür. İlk olarak, 'tek tek üreticiler emeklerinin nesnel koşullarıyla mülkiyetlerine göre ilişki kurarlar': 'emeğin kendi maddî ön-kosulları ile bir doğal birliği' söz konusudur. Üretici birey, doğayla doğal süreçler ve olayların bir parçası olarak ve ancak aynı zamanda bu süreç ve olaylara etkin bir katkıda bulunan biri olarak ilişki kurar. İkinci olarak, birey '[yerel topluluk içindeki] diğerleri ile ortak mülk sahipleri olarak, ortak mülkiyetin daha çok insan biçiminde ortaya çıkmış olanları olarak ya da kendisi gibi bağımsız mülk sahipleri, bağımsız özel mülkiyet sahipleri olarak ilişki kurar.' Batıda da, Doğuda da 'bireyler işçiler olarak değil mülk sahipleri olarak -bir topluluğun aynı zamanda da çalışan üyeleri olarak- ilişkide bulunurlar.' Bu belirtilenlerin açık sonucu, Lefort'un söylediği gibi, emeğin mülkiyetin kaynağında yer almadığıdır -gerçekte, bir noktada Marx bunu yeterince açıklar. Kabile toplumu ilerlemeci evrimci bir

⁸⁵ *Ekonomi Politîğin Eleştirisine Katkı 'Giriş'*, İngilizce metin: S. 183.

⁸⁶ Lefort, 'Marx: From One Vision of History to Another'.

⁸⁷ a. g. y., S. 618.

şemanın başlama noktası olarak değil, aksine –farklı yorumlarda– Asya Tipi, Antik ve feodal üretim tarzlarının tümünün geliştiği toplumsal form olarak ortaya çıkar.

Kapitalizmden önceki tüm toplumsal formasyonları birleştiren temel öğeler, her toplumsal düzen biçimi içinde sürüp giden ‘doğal olarak kendiliğinden oluşmuş topluluk’ içinde bulunur. Bu durumlarda,

Her birey yalnızca zincirin bir halkası olarak, bu topluluğun *mülk sahibi* ya da *mal sahibi* olan üyesi olarak davranır. Emek süreci aracılığıyla *gerçek anlamda sahiplenme*, kendileri emeğin ürünü olmayan aksine kendi doğal ya da ilâhî önkoşulları olarak ortaya çıkan bu *koşullar* altında gerçekleşir. Bu form, kendi temeli olarak aynı toprak-ilişkisi ile, kendini çok farklı biçimlerde gerçekleştirebilir. Örneğin, en azından, birçok *Asyatik* toprak biçiminde olduğu gibi, bu küçük toplulukların hepsinin üzerinde yer alan *kapsamlı birliğin* en üst düzeydeki *mülk sahibi* olarak ya da tek mülk sahibi olarak ortaya çıktığını; gerçek toplulukların, bu nedenle yalnızca *mirasçı mal sahipleri* olarak ortaya çıktıklarını söylemek onunla çelişkili değildir. Bu *birlik*, gerçek mülk sahipliği ya da komünal mülkiyetin gerçek ön-koşulu olduğu için, bu birliğin birçok gerçek özel topluluk üzerinde *özel* bir varlık olarak ortaya çıkabileceği yargısına ulaşılır.

Bu metin, Marx’ın kapitalizmi daha önce meydana gelmiş olgularla karşılaştırarak geliştirmeyi başardığı görüşlerin genel karakterini yansıtır, hem de onun Asya Tipi toplumlar analizinin temel mantığını gösterir. ‘Doğulu despotizm’de, komünal mülkiyet kendine yeten köy topluluğu içinde düzenlenir; ancak yerel topluluk despotik devletin ‘daha üst birim’i tarafından devam ettirilir. Asya Tipi toplumsal formasyonların özel doğası Marx tarafından topluluk ile devlet arasındaki ilişkiye bağlanır, ikincisi kral-tanrı biçiminde kişileştirilmiştir. *Formen*’de bu tip üretim tarzı kabile toplumunun bir başka gelişmiş biçimi olan Antik toplumun kaynağı olarak sunulmaz. Doğulu tip gibi, Antik toplum da ‘aynı zamanda kendisinin ilk ön-koşulu olarak topluluğu’ –bu örnekte, yine de, kendine yeten köy komününden daha çok kenti- ‘gerektirir.’ Marx, *Alman İdeolojisi*’nde ortaya koyduğu görüşün aksine, ne özel mülkiyetin giderek çoğalması ne de üretici güçlerin gelişmesi temasını vurgular. Mülkiyet temelli ilişki, bireyin topluluğa üyeliği ile koşullu olmayı sürdürür: ‘Komündeki üyelik, toprak ve araziye sahiplenmenin ön-koşulu olarak kalır, ancak komünün bir üyesi olarak birey bir özel mülk sahibidir. O, özel mülkiyetiyle bir toprak ya da arazi olarak, ancak aynı zamanda da kendisi komün üyesi olarak ilişki kurar.’

Marx'ın Antik toplumun nasıl çözüldüğünü araştırırken *Alman İdeolojisi*'ndeki analizinin temel öğelerinden vazgeçtiğini ileri sürmenin hiç bir mantığı yoktur. Ancak *Formen*'deki perspektiften bakıldığında, Antik dünyanın kendini 'daha üst ve yeni' bir toplumsal organizasyon 'biçimi'ne götüren çelişkili güçler tarafından parçalandığını iddia etmek için ilk çalışmaya göre daha az bir temel vardır. Böyle bir görüş, eğer Roma İmparatorluğu'nun yıkılışının –Alman klan topluluğuyla birlikte– 'tarih'i ileriye doğru iten bir tür ortakyaşama yol açtığına inanılırsa, her hâlükârda doğrulanabilir. Ancak Marx'ın ilerlemeci evrim şemasında ortaya koyduğu temel ölçüte –üretici güçlerin gelişmesine– başvurulduğunda bile, *Alman İdeolojisi*'nde de bunun doğru olmadığı kabul edilir. Marx, feodalizmin ilk döneminde üretici güçlerin düşük bir düzeye çekildiğini kabul eder. *Formen*'de, feodalizm ya da 'Germanik biçim' Antik üretim tarzının çelişkilerinin çözülüşü olarak sunulmaz. Onun temel bileşenleri, bir kez daha kabile toplumunun komünal pratikleriyle ilişkilidir. Marx, –bir başka toplumdan daha çok– kabile toplumunun bir başka gelişme biçimine yol açma koşulları hakkında net konuşmaz. Ancak, onların aslında üretim güçleriyle özel bir ilişkiye sahip olmadıkları açık gibi görünür. Marx, Asya Tipi toplumları Antik olanlardan ayırırken, ikincilerin birincilere göre 'daha etkin, tarihsel yaşamın' sonucu olduklarını söyler; Klâsik toplumun ortaya çıkışını biçimlendiren etkenler, göçler ve savaşlardı. Aynı etkenlerden ayrıca Germanik toplulukların oluşumu bakımından da söz edilir. Ancak, onların küçük topluluklar içinde seyrek şekilde dağılmış olmalarının bir sonucu olarak, komün yalnızca periyodik toplanmalarda bir araya gelir. Komünal toprak vardır –ve feodal dönem boyunca varlığını sürdürür–, ancak birey ile topluluk arasındaki temel ilişkiyi oluşturmaz. Köy topluluğunun kendisinden daha çok, ev-halkı toplumsal yaşamın ve üretimin asıl merkezidir. Özel mülkiyet, gerçekte burada –*Alman İdeolojisi*'nden daha çok *Formen*'in analizinden hareket edersek– Antik dünyadakinden daha açık seçik gelişmiş olarak ortaya çıkar. Ancak birey, topluluk ve toprak arasındaki karşılıklı ilişkiler –diğer toplumsal formasyon tiplerindekilerden farklı olsalar da– fazlasıyla yerleşik olmayı sürdürürler.

Lefort'un belirttiği gibi, Marx bizi kapitalizmden farklılık gösteren üç toplum tipinin benzerlikleri hakkında kuşku içinde bırakmaz. Bu açıdan Marx'tan tartışmasının ana çizgisinin bir arada verildiği noktayı uzunca aktarmak yerindedir:

–Toprak mülkiyeti ve tarımın ekonomik düzenin temelini oluşturduğu ve ekonomik hedefin bu nedenle kullanım değerlerinin üretimi, yani kendisinin temelini oluşturan komünle özel ilişki içinde *bireyin yeniden-üretimi* olduğu– tüm formlarda şunların temeli bulunabilir: (1) Emek aracılığıyla değil, aksine emeği gerektirene sahiplenme; emeğin doğal koşullarına, yer. yüzüne hammaddeler atölyesi ve deposu kadar, eşş emek aracı olarak da sahiplenilmesi ... (2) ancak toprak ve araziyle, yeryüzüyle –bu soyutlama içinde, başlangıçtan itibaren yalnızca emek harcayan birey olarak değil, aynı zamanda kendi toprak sahipliği içinde bir nesnel *varoluş tarzına*, onun etkinliğini *gerektiren* bir varoluşa sahip olarak tezahür eden– emek harcayan bireyin mülkiyeti olarak bu ilişkinin derhal *bir komün üyesi* olarak. bireyin doğal olarak ortaya çıkmış, kendiliğinden, az çok tarihsel olarak gelişmiş ve biçim değiştirmiş mevcudiyeti –onun bir kabile üyesi vb. olarak doğal biçimde ortaya çıkmış mevcudiyeti– aracılığıyla dolayımlanması.

Gerçekte, bu durum Marx'ın ilerlemeci evrim şemasında parça parça yer almasa da, en azından bu şemayla hatırı sayılır bir gerilim içinde bulunduğunu çok az söyleyebiliriz. Marx'ın evrimci tarihi –*Ekonomi Politikin Eleştirisine Bir Katkı*'nin 'Giriş' yazısında ve diğer kaynaklarda üretici güçler ve üretim ilişkileri diyalektiği ile ilişkilidir: üretici güçler, bir toplumun belirli bir gelişme noktasında, artık kendi dönüşümlerine yol açan önceden yerleşik hâle gelmiş üretim ilişkileri içinde yer alamazlar. *Formen*'in analizi, –kapitalizmden önceki her durumda– üretimin doğayı birey ve topluluğa bağlayan toplumsal ilişkilere tâbi olduğunu ileri sürerek, bununla çelişkiye düşer. Ayrıca, Marx *Formen*'de –kendi evrimci anlayışında olduğu gibi– üretici güçlerin kendi iç dinamiklerine sahip olduklarını ima etmekten daha çok, toplumsal dönüşümleri yönlendirmede 'ekolojik' etkenlere (nüfusun dağılım ya da yoğunlaşmasına) ve savaşa öncelik verir gibi görünür. Onun sözleriyle, 'Savaş ... bu doğal bir biçimde oluşmuş toplulukların ilk uğraşlarından birini oluşturur.'⁸⁸

Formen'de geliştirilen görüşler Marx'ın evrimci tarih anlayışından oldukça anlamlı bir farklılık gösteriyorsa, bu görüşlerin *Komünist Manifesto*'nun 'Şimdiye kadar varolan tüm toplumların tarihi sınıf mücadeleleri tarihidir.' kesin yargısını boşa çıkartmaları şaşırtıcı değildir. *Formen*'deki kavramlara bağlı kalacaksak, gerçekte, 'sınıflı toplum'

⁸⁸ Yukarıdaki alıntıların hepsi Marx'ın *Grundrisse* (Harmondsworth: Penguin, 1973) adlı çalışmasından aktarılmıştır, İngilizce metin: S. 47-91; *Grundrisse - Ekonomi Politikin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, Çeviren: Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları, İstanbul 1979.

terimini bazı kayıtlarla kullanmamız gerekir. Kapitalizmden önceki toplumları *sınıflara-bölünmüş* toplumlar olarak adlandırabiliriz, ancak bu toplumlarda sınıfsal bölünmeler onların komünal karakterini tamamen zayıflatmaz. Sınıfsal ilişkiler, Antik dünyada ya da feodalizmde üretimin esas niteliklerini belirlemezler. Üretim, yalnızca nihayetinde kapitalizmin ortaya çıkışıyla koparılacak şekilde, doğa ile ve 'doğal topluluk'la bağlantılı kalır: çünkü kapitalizmde sermaye/ücretli emek ilişkisi, -'ekonomik' olanın alanının önceki toplumlarda bilinmeyen biçimlerde ayrılması süreci de dahil- tamamen kendine özgüdür. Ne köle ne de serf 'işçi'dir, ne de 'emek'leri doğa ya da toplulukla olan ilişkilerden koparılmıştır.⁸⁹

Bu durum, -dünya tarihinin özeti olmaktan uzak olarak- tamamen 'önceki sentezin sentezi' olan kapitalizmin gelişmesinin kendinden önceki tarihle bir dizi temel süreksizlik sergilediğini gösterir. Kapitalizm, -her hâlükârda, bazı temel noktalarda- Marx'ın birbirlerinden farklılıklarını ortaya koyduğu diğer toplumların her birinden daha farklıdır. Kapitalizm, özellikle bir 'sınıflı toplum'dur: sermaye/ücretli emek ilişkisi doğa, topluluk arasındaki bağların ve diğer toplumsal formların karakteristik özelliklerinin çözülüşü üzerine yaslanır. Ücretli emek açısından, bu durum 'yeryüzüyle -toprak ve araziyle- üretimin doğal koşulları olarak ilişkinin' ve ilişkili olarak bu üretimin düzenlendiği 'gerçek topluluk'un yok olmasını içerir.⁹⁰ Sermaye açısından söz konusu olan şey, mülkiyetin metalaşması (mülkiyetin tümüyle devredilebilmesi) ve onun para aracılığıyla çevrimidir. Bu iki süreç, 'önceki üretim tarzlarının çözülme dönemi'ni gerektirirler.⁹¹

'Batılı' Olarak Kapitalizm

Kapitalizmin 'Batılı' bir fenomen olarak özgünlüğü konusu, ne yazık ki -Weber'den beri- toplumsal değişimde 'düşünceler'in rolü hakkındaki oldukça verimsiz bir tartışmanın içine sokulmuştur. Bazılarının yaptıkları gibi, Weber'in karşılaştırmalı çalışmasını 'düşünceler'in toplumun

⁸⁹ a. g. y., S. 489.

⁹⁰ a. g. y., S. 497.

⁹¹ a. g. y., S. 506.

'maddî' gelişimini nasıl etkileyebileceğini sınamak için tasarlanmış yarı-deneysel türden bir şey olarak ele almak Weber'e hak ettiği değeri vermeye yetmez. Weber, çok çeşitli sosyo-ekonomik fenomenlerin Doğulu uygarlıkların gelişimini Batılı olanlardan ayırdığını vurguladı. Weber'in görüşlerinin Marx'ın bazı görüşleriyle gösterdiği benzerlikler geniş olarak tartışıldı, ancak bunları burada özetlemek niyetinde değilim.⁹² Daha çok, kapitalizmin 'Batılı' karakteri sorununu *Formen*'e ilişkin yapılan tartışmada ortaya çıkan sorunlarla ilişki içinde ele alacağım. *Formen*'in analizinin, ciddi olarak, yalnızca Marx'ın ilk olarak *Alman İdeolojisi*'nde ortaya koyduğu evrimci şemanın yer aldığı bağlamı değil, aynı zamanda şemanın kendisini de tehlikeye attığını ileri sürdüm. Yine de, bunun içerdiği sonuçlar Marx tarafından araştırılmadı ve evrimci anlayışının altında tutuldu.

Marx'ın evrimci tarih anlayışının yerine evrimci olmayan –ama yine de Marx'a çok şey borçlu olan– bir hareket noktası önereceğim. Evrimci modeller, –Marx'tan önce ve sonra birçok kişinin kullandığı şekliyle– karşı çıkmak isteyeceğim ilişkili iki temanın egemenliği altında kalmışlardır. Birincisinde, bir toplumun sağladığı gelişme düzeyinin bir ölçüsünün onun maddî çevresini denetleme gücü bakımından –başka deyişle, üretici güçlerin gelişme düzeyi bakımından– ne kadar 'gelişmiş' olduğundan çıkartılabileceği savunulur. Bu bakımdan, Marx'ın evrimci şeması bir bütün olarak toplumsal evrimcilikle belirli bazı ortak özellikler taşır. İkinci tema, Marx'ın yazılarında, (bazı bağlamlarda) –tarihte özne-nesne diyalektiği üzerindeki vurgusuyla– belirsiz bir biçimde varolur. Evrimci teorilerin çoğunda ağırlıklı vurgu, bir 'uyarlayıcı' yeti olarak toplumsal gelişme üzerindedir, burada 'uyarlanma' hemen hemen mekanik bir biçimde algılanır.⁹³ Böyle bir kavram, daha önceden de sözünü ettiğim ve kesinlikle daha 'gelişmiş' toplumlardakilerle sınırlandırılmayacak olan, toplumsal aktörlerin bilgililiği teoremiyle çatışma içindedir.

Burada, toplumsal gelişmeyi *uğraksal niteliklere ve zaman-uzum köşeleri* adını vereceğim olguya göre ele alan bir tarih yaklaşımı öner-

⁹² Karşılaştırım: 'Marx, Weber and the Development of Capitalism', *Studies in Social and Political Theory* (London: Hutchinson, 1977).

⁹³ Bakınız: Roy A. Rappaport, 'Maladaptation in Social Systems'; ve Anne Whyte'in izleyen yorumu, J. Friedman and M. J. Rowlands (eds.), *The Evolution of Social Systems* (London: Duckworth, 1977).

mek istiyorum. 'Uğraklar'⁹⁴ belirli bir yön ve biçime sahip olan, karşılaştırmalı araştırmayla analiz edilen, temel bir geçişin bir toplum tipinin bir başkasına dönüşerek gerçekleştiği toplumsal değişme süreçlerini anlatırlar. Uğraklar yapısal dönüşüm süreçlerini içerirler; ancak bunlar kendileri açısından mekanik bir kaçınılmazlık içermezler. *Formen* ile ilgili iki uğraksal geçiş, özellikle buradaki tartışmamla ve kitabın geri kalan bölümüyle ilişkilidir. İlki, kabile toplumlarının yerlerini sınıflara-bölünmüş toplumlara bırakmaları ya da dönüşmeleriyle ilgilidir. İkincisi ise, sınıflı kapitalizmin ortaya çıkışı dahil, geçiş tarzlarının uğraksal niteliği ile ilişkilidir. 'Uğrak' kavramıyla, -böyle formüle edildiğinde- kesinlik içeren bir kavramı anlatmıyorum, ne de kuşkusuz henüz sözünü ettiğim iki tür uğraksal oluşumun insan tarihinde en önemlileri olduklarını ileri sürmek niyetindeyim. Zaman-uzam köşelerinden söz ederken, -Giriş'te de sözünü ettiğim gibi- farklı toplum tiplerinin eşanlı, birbirleri ile ilişkili varoluşları üzerinde vurguda bulunmak istiyorum. Bu, bizi toplumsal gelişmeyi 'evreler'e göre analiz eden evrimci düşünceye eğilim göstermekten ve değişmeye ilişkin 'gelişmeci modeller'in etkisinden kurtarmaya yardım eder. Çeşitli sınıflara-bölünmüş toplum biçimleri birbirleriyle, kabile toplumlarıyla ve sınıflı kapitalizmle ilişki içinde varlıklarını sürdürdüler. Zaman-uzam köşeleri, farklı yapısal ilkelere göre organize olmuş toplum biçimleri arasındaki ilişki ya da karşılaşma biçimlerini anlatır; onlar, olası ya da gerçek toplumsal dönüşüm alanları, farklı toplumsal organizasyon düzenleri arasındaki kesişimlerdir. 'Pre-kapitalist' toplumsal formasyon terimi, -Marx'ın *Formen*'de tartıştığı farklı tipten toplumların, zaman olarak (kuşkusuz, çoğunlukla öyle olsa da) tamamen kapitalizmin ortaya çıkışından önce yer aldıklarını ileri sürdükçe- yanıltıcı bir terimdir.

Marx evrimci bir eğilimle yazarken, sanki üretici güçlerin gelişmesi toplumsal değişimin temel itici-gücüymüş ve toplumlar sanki üretici güçlerin gelişme düzeyine göre 'evreler' içinde sınıflandırılabilirmiş gibi konuşma taraftarıydı. İkinci kabulden, evrimci bir tarih anlayışını terk ettiğimizde vazgeçilebilir; ve ilkinin geçerliliğinden kuşkuya düşmek için güçlü nedenler vardır. Belki de, şu an için, -yirminci yüzyıldaki etnolojik araştırmanın büyük ölçüde aydınlatığı bir fenomen olan- kabile toplumlarıyla sınıflara-bölünmüş toplumlar arasındaki

⁹⁴ Ernest Gellner, *Thought and Change* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1964) S. 42 ve izleyen sayfalar.

uğraksal ilişkiler üzerinde yoğunlaşmak yeterli olacaktır. 'Kabile toplumu' ya da 'ilkel toplum' kategorisi oldukça geniştir ve artık mevcut antropolojik araştırmalar sayesinde genelde onun içine dahil edilebilecek toplumlar arasında önemli farklılıkların bulunduğu açık hâle gelmiştir. Ancak, aynı zamanda, tüm bu toplumların –terim, sürekli maddî kıtlığın ya da kıtlık tehdidinin o toplumun üyelerinin günlük yaşamına sık sık musallat olması anlamında alınırsa– 'geçimlik ekonomiler'den oluşuyorlarmış gibi ele alınması yanlıştır. Diamond, artık üretimde bir 'içkin mantık' bulunduğu tezini reddederken haklıdır. Eğer 'ilkel' toplumlar bir artık üretmiyorlarsa, bunun nedeni zorunlu olarak üretici güçlerin yetersiz düzeyde gelişmişliği değildir.⁹⁵ Sahlins'in ileri sürdüğü gibi, en azından 'geçimlik ekonomiler' olarak adlandırılan toplumların çoğunda kıtlık ilkesi işlerlikte değildir. Ona göre, 'kıtlık' olgusunu modern ekonomiler –üretimin genişlemesi üzerinde temel bir vurguda bulunan bir sistem bağlamında– icat ettiler.⁹⁶ Avcı-toplayıcı toplumları 'yoksul' olarak ele almak yanlıştır; ve bu toplumların çoğunda insanlar modern sanayi emekçisine göre daha 'sıkı çalışma' yapmazlar. Besin arama, sürekli olmaktan çok aralıklıdır ve günün ritmi ya da toplumun periyodik hareketi maddî zorunluluklardan daha çok ritüel ve törensel etkenlerden etkilenir. Avcı-toplayıcı toplumlar, Sahlins'in 'asıl zengin toplumlar' olarak adlandırdıklarını içerir.

Sahlins, bu tezi tipik olarak –üretken kaynakları azamiye çıkarma yönünde genel bir baskının olmaması anlamında– 'düşük-üretim' ('underproduce') seviyesinde kaldıklarını iddia ettiği yerleşik tarımcı toplulukları içerecek biçimde genişletir. Aynı görüş, 'ilkel' toplumların üyelerinin çoğunlukla karakteristik olarak en azından 'ekonomik açıdan gelişmiş' birçok toplumdaki bireyler kadar gereksinimlerini karşılayabileceklerinin görülebileceğini ileri süren Clastres tarafından ifade edilir. En ilkel toplumlar, 'eğer arzularlarsa maddî malların üretimini artırmak için gerekli tüm zamanı kullanma olanağına sahiptirler.' Bunu arzu etmezler, çünkü maddî üretimin genişlemesi itici bir zorlama olarak yaşanmaz.⁹⁷ Bunların tümünün Marx'ın *Formen*'deki

⁹⁵ Stanley Diamond, *In Search of Primitive* (New Brunswick: Transaction, 1974).

⁹⁶ Marshall Sahlins, *Stone-Age Economies* (London: Tawistock, 1974) S. 2.

⁹⁷ Pierre Clastres, *Society Against the State* (Oxford: Blackwell, 1977) S. 165 ve birçok yerde. (*Devlete Karşı Toplum*, Çeviren: Mehmet Sert - Nedim Demirtaş, Ayrıntı Yayınları, Temmuz 1991) Benzer bir sonuca Marvin

vurgusuyla tamamen tutarlı olduğu, ancak evrimci şemasının genel kabulleriyle tutarlılık göstermedikleri söylenebilir. Sınai kapitalizmle ilişkili olanlardan önceki temel uğraksal geçişlerin temelini oluşturan, üretici güçler değildir. Clastres'in belirtmeyi sürdürdüğü gibi:

–Varolan insan grupları üzerinde hatırı sayılır bir etkide bulunurken kuşkusuz bu insan grupları için yaşamı daha kolay kılan– Neolitik Devrimin mekanik olarak toplumsal düzenin altüst oluşuna yol açmadığı ... bir ekonomik dönüşüm değil, kesin bir siyasal kopuş olduğu ... ortaya çıkacaktır. İnsanın proto-historyasındaki gerçek devrim Neolitik değildir, çünkü önceden varolan toplumsal organizasyonun el değmemişliğini en iyi hâliyle bırakabilir; o, siyasal bir devrim, –ilkel toplumlar için tersine çevrilemez, yazgı olan– devlet adıyla bildiğimiz gizemli oluşumdur.⁹⁸

Tersine çevrilemez süreçleri içerdiğinden kuşku duyabilirsek bile– Clastres'in büyük önem atfettiği bu 'gizemli oluşum' sorununa daha sonra döneceğim. Bu bağlamda, yine de, o özetle Marx'ın Asya Tipi Üretim Tarzı olarak adlandırdığı sınıflara-bölünmüş toplumları yeniden ele almayı gerektirir. Marx'ın işaret ettiği kapitalist-olmayan farklı toplumsal formasyonlardan biri olan Asya Tipi, belki de son zamanlarda –kısmen *Formen*'in etkisiyle– diğerlerine göre daha fazla tartışılmıştır. Kayda değer bir fikir birliğine ulaşıldığı pek kolay söylenemeyecek bu literatürü burada gözden geçirmek niyetinde değilim.⁹⁹ Marx'ın Do-

Harris de ulaşmıştır: *Cannibals and Kings* (London: Fontana, 1978, Bölüm 2).

⁹⁸ Clastres, *Devlete Karşı Toplum*, S.171.

⁹⁹ Nitekim, örneğin, Godelier ile Hindess ve Hirst Wittfogel'in 'hidrolik toplum' kuramını Marx'ın Asya Tipi üzerindeki açıklamalarından bir bölümünün olsa olsa ham bir yorumu olarak reddederler. Öte yandan, Ernest Mandel Godelier'in bakış açısını eleştirir ve Wittfogel'inkine benzer bir görüş ileri sürer, ancak bunu onun görüşünü 'bürokratik sınıflar' hakkındaki sayıltılardan temizleyerek yapar. Bakınız: Maurice Godelier, 'The Concept of the "Asiatic Mode of Production" and Marxist Models of Evolution', David Seddon (ed.), *Relations of Production* (London: Cass, 1978); Barry Hindess and Paul Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production* (London: Routledge & Kegan Paul, 1975); Karl W. Wittfogel, *Oriental Despotism* (Yale University Press, 1967); Ernest Mandel, *The Formation of the Economic Thought of Marx* (London: New Left Books, 1971). Bu konuda büyük bir literatür vardır. Bakınız: örneğin, F. Tokei, *Sur le mode de production asiatique* (Budapest: Kiado, 1966); M. Godelier, *Sur les sociétés précapitalistes* (Paris: Editions Sociales, 1970); Lawrence Krader, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx* (Assen: Van Gorcum, 1972); Marian Sawyer, *Marx and the Qu-*

ğulu toplumlarla ilişkili analizinin hem aydınlatıcı hem de ciddî olarak kusurlu olduğuna kuşku yoktur. O, Marx'ın görüşündeki en tartışmalı toplumsal tiptir. Marx'ın yalnızca özellikle 'Batılı-olmayan' toplum tipini tartışırken, onun diğer tiplerden de farklılıklarını kabul etmesi ve onun evrimci bir şemada ilk 'ilerleme çağı' olduğunu eklemesi önemli sıkıntılar yaratır. Bu sıkıntılardan bazılarının özelliklerini ortaya koymak yeterlidir:

(1) Sonraki birçok yorumcunun belirttiği gibi, Marx'ın Doğulu toplumlarla ilişkili çeşitli analizlerinde oldukça belirgin 'Avrupa-merkezli' tonlar vardır. —Montesquieu'nün önem verdiği— Doğulu toplumların despotik oldukları fikri ile birlikte Hegel'in Batının dinamik karakterini 'durağan' Doğuyla karşılaştırması, Marx tarafından hemen hemen doğrudan sahiplenildi. Marx, kesinlikle Avrupalı liberal düşüncede genelde ifade edilen, 'Asyalı toplumlara —özel mülkiyet haklarına ya da bireysel özgürlüklere sahip olmadıkları iddiasından hareketle—görmek ve gösterişlerine rağmen, barbar olarak tepeden bakma'¹⁰⁰ eğiliminden muaf değildi.

(2) Asyalı toplumların —Marx'ın *Kapital*'de ortaya koyduğu gibi,¹⁰¹ özel bir 'değişmezlik' kanıtı şeklinde— durağan bir toplum olarak görülmeleri, yalnızca üretici güçlerin gelişmesinin evrim düzeyinin göstergesi olduğunu ileri süren evrimci şema bağlamında savunulabilir. Doğulu toplumların insanlığın ilerlemesinde bir tür tarihsel 'çıkılmaz-sokak' oldukları düşüncesi, yine özellikle Avrupa-merkezli bir anlayış olarak ortaya çıkar.

(3) İlgimizi üretici güçlerle sınırlasak bile, Marx'ın Doğunun değişmez karakteri değerlendirmesinin ciddî empirik kısıtlılıklara sahip olduğu görülür. Diğerleri gibi, Weber'in de gösterdiği gibi, Hindistan'da ve Çin'de farklı dönemlerde, manüfaktürün, ticaretin genişlemesi ve

estion of the Asiatic Mode of Production (The Hague: Mouton, 1977); U. Melotti, *Marx and the Third World* (London: Macmillan, 1977). Kanımca bu konuda en iyi eleştirel tartışma Perry Anderson'a aittir, *Lineages of the Absolutist State* (London: Verso, 1979) S. 48 ve izleyen sayfalar.

¹⁰⁰ V. G. Kiernan, 'Private Property in History', Jack Good et al., *Family and Inheritance* (Cambridge University Press, 1978) S. 381. 'Felsefi antropoloji' halâ çoğunlukla bu eğilimde yazılmaktadır. Tamamen Batı üzerindeki sınırlı değişimlerine rağmen Hannah Arendt, *The Human Condition*¹ (İnsanlık Durumu) anımsayın (University of Chicago Press, 1958).

¹⁰¹ Marx, *Capital*, Cilt 1, S. 479.

sermaye birikimi ile sergilenen önemli ölçüde ekonomik bir gelişme sağlandı. Ayrıca, özel mülkiyet –özellikle Çin’de– hatırı sayılır bir öneme sahip olmuş gibi görünmektedir.

(4) Asya Tipi toplumların ‘değişmezlikleri’ sorununu ‘onların niçin şimdiye kadar ve daha fazla gelişmedikleri’ bakış açısından ortaya koymak uygun değildir –ve ayrıca bu bakış açısı evrimciliğin güçlü etkisini sergiler: Marx’ın sözleriyle, ‘Asya Tipi toplumların değişmezliği Asya Tipi devletlerin sürekli ortadan kalkışı ve yeniden kurulması ve onların asla sona ermeyen hanedan değişiklikleri ile belirgin bir çelişki içindedir.’¹⁰² Marx’ın sorusunda, –Weber’inkinden bir ölçüde farklı kıllıkta– Doğulu toplumların kapitalizme geçişlerini önleyen engellerin neler oldukları sorulur. Ancak aynı ölçüde önemli bir soru, –‘tarihte “ileriye doğru” kaçınılmaz hareket olmadığını kabul edersek– Doğulu toplumların yığınlar hâline dönüşmemeleri ya da onlar içinde “çözülme”meleri nasıl mümkün oldu?’ sorusu gündeme gelir. Marx’ın tezleri, gerçekte hiç de bu soruna yönelmez. Eğer devlet köy topluluklarının ‘altyapı’sıyla oldukça zayıf bir ilişki içindeyse, ‘sürekli yıkım’a uğruyorsa niçin tamamen ortadan kalkmaz?

(5) İlk nokta büyük potansiyel öneme sahip bir beşinci ile ilişkilidir. Asya Tipi Üretim Tarzı içinde yer alan devletin doğasını nasıl yorumlamalıyız? Devlet ‘despotik’ gücünü nasıl elde eder ve elinde tutar? Marx’ın bu soruya görünür yanıtının bir ögesi oldukça ünlüdür: Devlet, yerel topluluğun denetleme gücünün ötesinde yer alan sulama sistemlerini düzenler. Marx’ın bu etkene ne kadar önem atfettiğini metinlere dayanarak kesin olarak ortaya koyamayız, ancak her ne olursa olsun sulama çalışmaları ile merkezî devlet arasında gerçek bir ilişki bulunduğu kuşku yoktur. Leach’in Seylan araştırmasından bu açıdan sık sık alıntı yapılmıştır. Leach’e göre, Antik Sri Lanka devletinde geliştirilmiş olan çok büyük sulama çalışmaları bir tür merkezî ‘despotizm’ ile ilişkili değillerdir. Çalışmalar çok uzun bir dönemde ve herhangi bir merkezî plâna bağlı kalmadan gerçekleştirilmiştir; onlar, çoğunlukla yerel olarak, işgücünü büyük ölçekte harekete geçirmeden inşa edilmişlerdir.¹⁰³ Doğulu toplumlarda devletin ortaya çıkışının sulama işleriyle yakından iç içe geçtiği doğruysa, bu Marx’ın bir başka yerde devlet hak-

¹⁰² a. g. y.

¹⁰³ Edmund Leach, ‘Hydraulic Society in Ceylon’, *Past and Present*, vol. 15, 1959.

kinda sınıfsal çelişkilerin ifadesi olarak söylediklerinin ışığında yorumlanması kolay olmayan bir duruma yol açacaktır.

(6) Bu bizi son bir soruna getirir. 'Asyatik' özellikle ne kadar 'Asya Tipi Üretim Tarzı'dır? Marx'ın temel Doğulu toplumsal formasyonların -Hindistan ve Çin'in- genel karakteriyle ilişkili tartışması ne kadar doğru ya da yanlış olursa olsun, bu soru büyük önemde bir sorudur. O, Yakın Doğunun ilk uygarlıklarının ve Güney Amerika ve Afrika'daki devlet biçimlerinin doğası sorununu gündeme getirir. Sorun ile ilişkili çağdaş tartışma Suret Canette gibi kavramı sömürgecilik-öncesi Kara Afrika'ya uygulamaya çalışan yazarlar tarafından başlatıldı ve diğer birçok yazarın yanı sıra Godelier tarafından sürdürüldü. Godelier'in analizi, -belli açılardan sorgulanabilir olsa da- anlamlı ve önemli bir analizdir. Godelier'in gösterdiği gibi, Marx'ın *Formen*'deki açıklamalarından Asya Tipi Üretim Tarzı'nın sınıfsız toplumlardan sınıflı (ya da kullanacağım terminolojide, sınıflara-bölünmüş) toplumlara tek olası geçiş tipi olduğu sonucunu çıkartabiliriz. Godelier, haklı olarak, özellikle Asya Tipi Üretim Tarzları'nın 'durağan' sayılan karakteri açısından eleştirdiğimizde, Marx'ın analizinin mantıken sürdürülemeyeceğini vurgular. Godelier'in sözleriyle,

Asya'nın bin yıldır sınıfsız toplumdan sınıflıya, barbarlıktan uygarlığa bitmemiş geçişi içindeki durağanlığı imgesi, arkeoloji ve tarihin Doğu ve Yeni Dünya hakkındaki bulgularıyla doğrulanmamıştır ... Yunanistan'da doğan şey uygarlık değil, aksine Batı, yani -bütün bu dönem boyunca onun sembolü olduğu görüntüsü veren- nihayetinde onu egemenliği altına alan belli bir uygarlık biçimidir.¹⁰⁴

Doğulu toplumlar kesinlikle 'durağan' barbarlıklar değillerse, ne eski Mısır ve Mezopotamya uygarlıkları ne de Güney Amerika'nın Kolomb-öncesi toplumları da barbardılar. Marx, hiçbir yerde bu toplumları tesadüfen anmaktan daha fazla bir şey yapmaz. Ancak, onların tarihteki temel uğraksal geçişlere işaret ettikleri kesinlikle yadsınamaz. Onlar içinde, kesinlikle, Marx'ın ezici önemde gördüğü şeyi, yani üretici güçlerin gelişmesi ve insanın doğa üzerindeki denetiminin artuşını buluruz; ancak, ayrıca yazının, bilimin, sistemleştirilmiş yasanın ve diğer birçok yeni kültürel olgunun ortaya çıkışını, her şeyin ötesinde devletin oluşumunu buluruz.

¹⁰⁴ Godelier, "The Concept of the "Asiatic Mode of Production"", S. 214.

Üretici Güçler ve Üretim İlişkileri

Üretici güçler ve üretim ilişkileri diyalektiği, *Ekonomi Politikin Eleştirisine Bir Katkı*'nin 'Giriş'inde ana hatlarının oluşturulduğu şekliyle,¹⁰⁵ Marx'ın 'materyalist' tarih anlayışında temel bir rol oynar. Marx'ın evrimci şemasında benzer bir olgunun kendini tekrarladığı bir dizi gelişme evresi ortaya koyduk: gerçekte, toplum devrimci bir dönüşüm içeren en son noktaya ulaştığında, üretici güçlerin gelişmesi varolan üretim ilişkileri topluluğu ile artan bir gerilime yol açar. Marx'ın yazılarındaki iki farklı tez bu fikrin değerlendirilmesiyle ilişkilidir. Öncelikle, Marx'ın bazen üretimin toplumsal yaşamın diğer unsurları üzerinde üstünlüğü hakkında geliştirir gibi görüldüğü genel bir teorik tez vardır. Onun sözleriyle, üretim insan yaşamının ilk gerekliliği, diğer tüm toplumsal kurumların üzerine inşa edildiği gerekli temeldir; bu nedenle, üretim güçlerindeki değişmelerin toplumsal dönüşümün temel aracı oldukları sonucunu çıkartabiliriz. Ancak bu tez, yazıldığı şekliyle alındığında, açıkça geçersizdir. Kesinlikle, bu tezdən, -maddi üretim insan varlığını sürdürmek için gerekli olduğundan dolayı- üretimin toplumsal organizasyonu, toplumlardaki süreklilik ya da değişmeyi açıklamada diğer kurumsal formlara göre daha temel önemdedir sonucu çıkmaz. Marx'ın kendisi, *Formen*'de bir noktada -Proudhon'u eleştirirken- bunu açıkça kabul eder gibi görünür. Marx'ın sözleriyle, 'insan yaşamı çok eski zamandan beri üretim üzerine kuruludur' fikri 'yalnızca bir totoloji'dir'.¹⁰⁶

Toplumsal değişimin itici gücü üretim düzeyinde bulunabilir tezi, kuşkusuz Marx'ın belli toplumsal formasyon tipleri hakkında yaptığı somut tartışmalar bağlamında değerlendirilebilir. Ancak, burada, önceden de gösterdiğim gibi, Marx'ın evrimci şemasıyla *Formen*'de geliştirdiği görüşler arasında temel tutarsızlıklar vardır. Bu görüşler üretici güçler/üretim ilişkileri diyalektiği ile oldukça radikal bir kopuşu ifade eder. Marx'a göre, kapitalist-olmayan toplumlarda -yalnızca kapitalizmde rastlanan- diğer toplum kesimlerinden kurumsal bir ayrılığı gerektiren bir 'ekonomi'nin bulunmayışı gibi, bu toplumlarda da üretim

¹⁰⁵ Materyalist tarih anlayışının farklı anlamlarıyla ilişkili tartışma için bakınız: *Central Problems in Social Theory* (London: Macmillan, 1979). S. 150-155.

¹⁰⁶ Marx, *Grundrisse*, S. 489.

ne komünal düzenden açıkça ayrıdır, ne de toplumsal değişimin odak noktası onun genişlemiş hâlidir. Marx, kuvvetle 'Esas üretim koşulları aslında ürünler –üretimin sonuçları– olamaz' iddiasında bulunur. Açıklamamız gereken kesinlikle bu süreçtir, yani kapitalizmin ortaya çıkışıyla üretimin nasıl toplumsal değişimin motoru hâline geldiğidir:

Açıklanması gereken ya da bir tarihsel sürecin sonucu olan şey, yaşayan ve etkin hâldeki insanlığın doğayla metabolik alışverişlerinin doğal, inorganik koşulları ve bu nedenle doğanın sahiplenilmesi değil, daha çok insan varoluşunun inorganik koşullarıyla onların etkin varlığı arasındaki ayrılık, tamamen yalnızca ücretli emek ve sermaye ilişkisinde konumlanmış olan bir ayrılıktır.¹⁰⁷

Bu bölümdeki diğer fikirlerle birlikte, daha fazla geliştirilmeye değer olanın, Marx'ın evrimci şemasıyla ilgili olan temalardan daha çok *Formen*'in temaları olduğunu ileri sürüyorum. Üretici güçler/üretim ilişkileri diyalektiği bir ölçüde genelde toplumsal değişimin temel kaynaklarını açığa çıkaracak yanıtı elinde tutan mucizevî bir araç değildir. Ne de toplumsal formasyonların çelişkili karakteri –kapitalizm örneği dışında– bu terimlere göre anlaşılabilir. Üretici güçler/üretim ilişkileri diyalektiğinin bir toplum tipi olarak kapitalizmle özel bir ilişkiye sahip olduğunu ileri süreceğim.

¹⁰⁷ a. g. y.

4. Bölüm

Zamansal-Alansal Uzaklaşma ve Gücün Oluşumu

Sosyal bilimlerde –Marx’tan etkilenmiş olan yazarları ilgilendirsin ilgilendirmesin– evrimci şemalara taraftar olanlar arasında üç yaygın kabule rastlanılır. Bunlar şöyle ifade edilebilir: (1) insan toplumları nispeten basit organizasyon biçimlerinden daha karmaşık olanlara doğru gelişme eğilimindedirler; (2) toplumsal değişimin temel kaynakları esasen iç-dinamikçi niteliktedirler; ve (3) farklı toplum tipleri arasındaki en verimli karşılaştırmalar varsayılan evrimci skalada ‘bir arada yer alanlar’ arasında yapılabilir –tâbii ki böyle bir skala ne kadar düzenlenebilirse. Söz konusu bu sayılıtlardan her birini bu ve sonraki bölümlerde söyleyeceklerime dahil etmek istiyorum. İnsan toplumlarını artan karmaşıklıkta bir yola yöneltten bir tür ‘uyarlayıcı mantık’ bulunduğunu ileri süren evrimci teorilere katılmamanın tamamen dışında, toplumları sınıflamada kullanılan ‘basit’ ve ‘karmaşık’ terimlerine güvenmemek için de haklı nedenler vardır. Çoğu ilkel toplum oldukça karmaşık akrabalık düzenlerine sahiptir ve hepsinin yapısal olarak farklılık gösteren dilleri vardır. Evrimci teorilerin ilgilendikleri bazı olguları analiz etmek için, basit/karmaşık terminolojisini kullanmak yerine *zamansal-alansal uzaklaşma* kavramını devreye sokmak istiyorum. Burada, ‘uzaklaşma’ ile, toplumların daha kısa ya da daha uzun zamansal ve alansal kesitlerde ‘yayılma’ süreçlerini anlatmak istiyorum. Yapılaşma teorisinin genel ilgisi, toplumsal sistemlerin zaman ve alanı nasıl ‘birbirine bağladıkları’ üzerinedir. Ancak, toplumlar zamanda-

alandaki 'yayılmaları'nın genişliği bakımından büyük farklılıklar gösterirler, biz ise bunun nasıl gerçekleştiğini sorabiliriz.

Yukarıda sözü edilen ikinci sayılıntının ortaya çıkardığı sorunlar ilk bakışta göründüklerinden daha önemlidirler. Sayılıntı (assumption), yalnızca toplumsal değişme kaynakları ile değil, aynı zamanda 'toplumlar'ın nasıl algılanması gerektiği ile de ilgilidir. 'Evrimciler' ile 'difüzyonistler' arasındaki tartışma antropoloji ve arkeoloji literatüründe yeterince bilinir. Bu tartışmada her iki taraf da bir toplumun neye benzediğine ilişkin benzer modellerle çalışma eğiliminde oldu: bir toplumsal sistemi 'çevreleyen koşullar' diğer toplumların çevreleyenlerden açıkça farklılık gösterir. Bu tartışmada temel sorun, değişmenin ne kadar 'içerden' ya da 'dıştan' kaynaklandığı idi. Burada ele alınamayan şey, gerçekte tüm toplumların diğerleriyle varolan ve olmuş bulunan karşılıklı ilişkilerinin niteliğidir. –Bölüm 1'de sözü edilen– bir toplumu özellikle kapsamlı bir toplumsal sistem biçimi olarak ayırt edici kılan 'bir bütün olarak ifade edici' (totalizing) öğeler asla tam değildir. Bir toplumun diğerleriyle varolan –siyasal, ekonomik ya da askerî– ilişkiler eksenini, genellikle bu toplumun esas doğası için tanımlayıcı nitelikte bir öğedir.

Yukarıda sözü edilen üçüncü fikir kolaycacık evrimci düşünceden kaynaklansa da, evrimcilikten bir kez daha vazgeçmenin mantığı yoktur. Bir evrimci skala üzerindeki konumun yerini zamanda-alanda uzaklık ya da yakınlık alır. İkincisini –önceden de gösterdiğim gibi– genelde bir toplum tipinin yerine 'diğerinin geçmesi' olarak düşünemeyiz, çünkü 'uygarlaşmış' insan tarihi boyunca zaman-uzam köşçlerinde bir arada yaşayan toplumlarla karşılaşırız. Başka bir deyişle, zamanda ya da alanda uzaklık verimli karşılaştırmalı analiz için hiçbir engel oluşturmaz.

Zamansal-Alansal Uzaklaşma

Her toplumsal sistemin yapılaşması, –ister büyük isterse küçük olsun– zamanda ve mekânda gerçekleşir, ancak aynı zamanda zaman-mekân ilişkilerini 'paranteze alır.' Bir yerde hazır-bulunmuşluk ile bulunmayışlığın iç içe geçmişliği, toplumsal sistemlerin inşasının doğasında vardır: her toplum, bir şekilde, zamanın ve yerin yarattığı kısıtlamaların ortadan kalkışında pay sahibidir. Böyle bir çözümün nasıl sağlandığı, zamansal-

alansal uzaklaşma analizinin asıl ilgisini oluşturur. Bu kesimde, zamansal-alansal uzaklaşmanın gücün oluşumuyla nasıl bir ilişki içinde olduğu ile ilgileniyorum.

Önceden ana hatları oluşturulan yapılaşma teorisine göre, güç insanların maddî dünya (tahsis kaynakları) üzerindeki ve toplumsal dünya (otorite kurma kaynakları) üzerindeki egemenliğini içeren egemenlik yapıları içinde ve bu yapılar aracılığıyla oluşur. Tahsis kaynakları sorununu –sonraki bölümde– sınıfsal egemenlik sorunuyla ilişki içinde ayrıntılı olarak ele alacağım. Bu bölümde, –kabile toplumları ile sınıflara-bölünmüş toplumlar arasındaki zaman-uzam köşelerini merkeze alarak– dikkatimi otorite kurma kaynaklarının uzaklaşmada hangi şekillerde yer aldıkları üzerinde yoğunlaştıracam.

Tezimin ana çizgisi şöyledir: Güç, egemenlik yapıları içinde yer alan tahsis ve otorite kurma kaynaklarına özgü dönüşüm/dolayım ilişkileri aracılığı ile oluşturulur. Bu iki kaynak tipi farklı toplumlarda farklı ilişkiler içinde yer alırlar. En azından Marx'ın 'materyalist tarih anlayışı' ile ilişkili bazı yorumlarının aksine, tahsis kaynaklarının birikiminin tüm temel toplumsal değişme süreçlerinin itici gücü olduğunu ileri sürmek kesinlikle yanlıştır. Aksine, kapitalist-olmayan toplumlarda genellikle otorite kurma kaynaklarının koordinasyonunun daha temel bir değişme gücü olduğu doğru gibi görünür. Bunun nedeni, –bence– otorite kurma kaynaklarının zamansal-alansal uzaklaşmasının temel taşıyıcısı olmasıdır.

En küçük insan toplumları olan avcı-toplayıcı sürü (band) toplumlarının zamansal-alansal düzenlerini gözünüzde canlandırın. Bu toplumlar, kuşkusuz orada bulunuşluk ile ya da en yüksek hazır-bulunuşluğun egemenliği ile belirlenirler. Alanda genişleme, zamanlarını birkaç günlüğüne grubun geri kalan kesiminden uzakta geçirebilen bireylerin yiyecek arama etkinliği aracılığıyla gerçekleşir. Ancak, asıl ve ayırt edici mekânsal organizasyon biçimi, bir bütün olarak grubun gezinme etkinliği içinde bulunabilir. Avcı-toplayıcı toplumların alansal hareketlerinin sadece maddî malların üretimiyle ilişkili olarak yeterli düzeyde anlaşılamayacağı açık olsa gerektir. Bu gruplar, –daha büyük göçebe toplumlar gibi– sabit yerleşmelerden yoksundurlar, ancak genelde kendilerinin 'etkinlik alanı' olarak bir alanın meşru denetim hakkına sahip olduklarını iddia ederler. Tüm toplumun periyodik hareketi, bu toplumun tüm üyelerinin orada bulunuşun alansal sınırlarını aşmasının bir yolu olarak görülebilir. Eğer 'alansallık' (territoriality), ilk ve önde

gelen bir otorite kurma biçiminin oluşumunu –belirli bir alansal genişlikte egemenliği meşrulaştırma iddiasını– anlatmak için alınırsa, yalnızca köy ya da kentsel yerleşmelerle ilişkili olmamalıdır. Yine de, alan üzerindeki denetimi meşrulaştırmanın yalnızca bir tür devlet aygıtının bulunduğu yerlerde görüldüğünü ileri sürmek doğru olacaktır; genelde bu örnekte ortaya çıkan şey, (en gelişmiş hâline yalnızca ulus-devletlerde ulaşmış) belirli bir toprak parçası (territorial area) üzerinde açık seçik bir idarî denetim üzerindeki ısrardır.

Sürü (band) toplumlarında, zamanda genişleme esas olarak çakışan iki fenomen kümesiyle sağlanır: meşrulaştırmanın gelenekle temellendirilmesi ve akrabalığın toplumsal yapılaşmada oynadığı temel rol. Akrabalık ilişkileri, yaşayan bireyleri –ister soy sistemleri isterse atalar kültü içinde biçimselleşsin– ölümlere bağlamaları anlamında zamanda gömülüdür.¹⁰⁸ Ancak, akrabalık ilişkileri, aynı zamanda, yaşayanları da önceden belirlenmiş yaşam-döngüsü evreleri aracılığıyla zamansal olarak konumlandırmaya yardımcı olur. Akrabalık sistemi, –dinle birlikte– gelenek etrafında yoğunluk kazanan temel eksen oluşturur. Yazısız toplumlarda; gelenek, zaman ve zaman bilinci arasındaki ilişkiler biraz daha ayrıntılı olarak açıklamaya değecek kadar önemlidirler. Toplumsal yeniden-üretim en temel biçimi olan gelenek özel tipte bir zaman bilincini içerir, ancak büyük olasılıkla onu gerçekte özel tipte bir zaman bilinci içeriyormuş gibi görmek yanıltıcı olacaktır. Geleneğin egemen olduğu toplumlarda, ne ‘gelenek’ ne de ‘zaman’ biçimlendirilmesine katkıda bulundukları olayların sürekliliğinden ayrı olarak ele alınırlar. Max Weber’in bir meşrulaştırma biçimi olarak ‘geleneksel’ kavramı hakkında bazı itirazlarımızın olması gerekir. Weber’e göre, bu tipten toplumlarda, ‘meşruiyet yerleşik kurallar ve güçlerin yapısınıyla temellendirilir ve bu sayede doğruluğuna inanılır.’¹⁰⁹ Bu açık lama biçimi, –özellikle Weber’in daha ‘rasyonel’ organizasyon biçimleriyle karşılaştırdığı bağlamda– potansiyel olarak yanıltıcıdır. Geleneğin kendisinin meşrulaştırıcı bir güç olduğu, ve böylece ‘geleneksel meşrulaştırma’nın rasyonel temele sahip olmaması anlamına geldiği günümüzde yapılan şeyin yalnızca ‘yerleşik’ olması nedeniyle, her za-

¹⁰⁸ Hiç kimse bunu Meyer Fortes’in yazılarında yaptığından daha fazla aydınlatmadı. Örneğin, onun *Kinship and the Social Order* adlı yapıtını (London: Routledge & Kegan Paul, 1970) bakınız. Ayrıca karşılaştırınız Jack Goody, *The Character of Kinship* (Cambridge University Press, 1973).

¹⁰⁹ Max Weber, *Economy and Society*, Cilt 1 (Uni. of California Press), S. 226.

man yapıyor olması nedeniyle yapıldığı ileri sürülür. Ancak, insanlar genellikle geleneklere yerleşik olması hatırına inanmazlar; özel ve üstün tutulan değer standartları ve bilgi biçimlerini somutlaştırdığını düşündükleri için inanırlar. Bu nedenle, gelenek –aslında içinde gömülü oldukları somut inançlar ve pratiklerden ayrı olarak görülen– bir hayali yaratıktır (chimera).

Şürü (band) toplumlarında zamansal-alansal uzaklaşma düzeyi düşüktür. Toplumun hareketli niteliği, alanın dolaylı bir yoldan aşılmasını gerektirmez; başka bir deyişle, büyük toplumlardaki gibi, fiziksel olarak orada bulunmayan diğerleriyle düzenli ilişkileri gerektirmez. Orada bulunma ile bulunmamanın farklılaşması topluluğun yapılaşmasına girmemiştir. Okuryazar olmayan bir toplumda, güvence altına alınabilecek zamanda uzaklaşma, aynı şekilde tamamen sınırlıdır. Gelenek, uzak bir geçmişle ilişkisini –benzer inanç ve pratiklerin kuşaklar boyunca sürdürülmesi anlamında– geniş ölçüde sürdürür. Ancak, geleneğin etkisi özellikle ‘bugün’ ile ‘geçmiş’in ayrılmışlığının üstesinden gelmekte işe yarar: geçmiş, bugün içinde –daha doğrusu ‘orada bulunuş’un sürekliliği içinde yer almış olması dışında– yeniden ele geçirilemez.

Bu durumlar, *saklama-kapasitesi*’nin zamansal-alansal uzaklaşma ve gücün oluşumu açısından önemini gösterirler. Egemenlik yapıları içinde yer alan iki kaynak biçimine denk düşen iki saklama biçimi ayırt edebiliriz. Biri ikincisinden daha aşikârdır: ‘maddî’ kaynakların ya da tahsis kaynaklarının saklanması. Saklama kapasitesi, ‘artık’ üretilmesinde üretim araçlarındaki teknolojik değişmeden çok daha önemlidir. Ancak, tahsis kaynaklarının saklanması, ayrıca bir bütün olarak otorite kurma kaynaklarının saklanmasından daha az önemli olarak ortaya çıkar. Bu iddiaları kısaca açmaya çalışacağım. Maddî kaynakların ‘saklanma’sından söz etmek ilk bakışta görüldüğünden daha karmaşıktır. Saklama, burada, maddî malların (en az ilginç biçimiyle) fiziksel muhtevasını içermez. Terim, daha çok bir zaman-mekân denetim aralığını gösteriyor olarak anlaşılmalıdır. Arkeoloji literatüründe ‘uygarlıklar’ın oluşumu ile ilişkili olarak çok sık sözü edilen iki üretici sistem biçimi –genelde tarım ve özelde sulama sistemleri– avcı-toplayıcı toplumlara göre saklama kapasitesini artırır. Tarımda, yeryüzü potansiyel bir üretim ‘rezerv’i olarak görülür; tarımın nispeten gelişmemiş biçimleri bile düzenli nitelikte bir plânlamayı gerektirdiği için, ürünlerin biriktirilmesi burada zamana derinden nüfuz edilmesini zorunlu kılar. İnsanların su yolları, kanallar vb. inşa etmelerini gerekli kılan sulu tarım, zaman-

mekân ilişkilerinin daha fazla koordinasyonunu hem gerektirir hem de olası kılar.

Otorite kurma kaynaklarının saklanması, her şeyden önce *enformasyon ya da bilginin korunması ve denetlenmesini* gerektirir. Buradaki belirleyici olan gelişmenin yazının ve işaretler sisteminin bulunuşu olduğundan kuşku duyulamaz. Okuryazar olmayan toplumlarda, bilgi-masal anlatma dahil- geleneksel pratiklerin içine katılarak saklanır; bu koşullarda, tek saklama 'kab'ı insan belleğidir. Yazı ile (çağımızda, mekanik baskı ile) mümkün kılınan zamansal-alansal uzaklaşma çok daha büyüktür. Kuşkusuz, -en bilineni bir anımsama aracı olarak *renkli ipler*, düğümlenmiş ipler kullanan İnkalar olan- yazısız uygarlıklar vardı. Ancak, bu örnekler istisnaîdirler. Yazma, her yerde dolaysız bir saklama biçimi olarak, yani büyüklüğü artan toplumların yönetimiyle ilişkili bilgiyi kayıt aracı olarak ortaya çıkmış gibi görünmektedir. Sümerlerin gelişmesinin ilk evrelerinde, örneğin, yazma idarî ayrıntıları kaydetmek ve çetelesini tutmakta fazlasıyla kullanılmış gibi görünmektedir: 'Çeteleler ve işaretler, ücret listeleri ve oran listeleri, arz listeleri ve aylık hesaplar -bunlar on bin yıldır sahip olduğumuz belgelerdir.'¹¹⁰ Listeleme, karşılaştırma: bunlar Foucault'nun 'gözetim' adını verdiği şeyin ilk kaynaklarından ve her zamanki temellerinden başka nedirler ki? Yazılı 'hesaplar' -kişiler, nesneler ve olaylar hakkında düzenli bilgiler- tutmak, sözlü kültürlerde bulunmayan bir güç sağlar. Liste, en temel bilgi kodlama ve bu nedenle bilgi saklama biçimidir. Listelerin ve onlarla sözlü iletişim arasındaki farklılıkların önemi Goody tarafından yeterince ortaya konmuştur.¹¹¹ Liste, yalnızca belleğe yardımcı olmayıp bilgi kodlayıcı belli bir araç olan özel bir 'kap' biçimidir. Listeler herhangi bir şekilde doğrudan konuşmayı temsil etmezler ve sözlü iletişimin akışıyla karşıtlık içindedirler; yazının konuşulan sözcüğün görsel betimlemesi olduğunu varsayarsak, yazının ilk gelişimi böylece konuşma ile düşünülebilecekten daha keskin bir kopuşa işaret eder.¹¹² Sümerlerde, listeleme gerçekte bir 'tarihsel' doğa olayının kaydını tutma biçimi olarak yazının daha fazla gelişmesine yol

¹¹⁰ Ruth Whitehouse, *The First Cities* (Oxford: Phadion, 1977) S. 66.

¹¹¹ Jack Goody, *Domestication of Savage Mind* (Cambridge University Press, 1977) Bölüm 5.

¹¹² Kullanışlı bir kaynakça içeren çalışma için bakınız: I. J. Gelb, *A Study of Writing* (University of Chicago Press, 1963) ve David Dringer, *Writing* (London: Thames & Hudson, 1962).

açtı. Krallar onu hükümetin başarıları ve savaşındaki başarılarının listesini çıkarmak ya da kaydetmek amacıyla benimsediler. Bu 'olay listeleri' bilinen ilk 'yazılı tarihler'dir ve gerçekte birçok kuşağa uzanmak için oluşturulmuşlardır.

Tahsis etme ve otorite kurma kaynakları zamansal-alansal uzaklaşmanın artmasında en temel rolü oynamışlarsa, bunu çevre/merkez ilişkilerinin farklılaşmasıyla yapmışlardır. *Kent*, bir din, ayin ve ticaret merkezi olarak kapsamlı zamansal-alansal uzaklaşmanın yer aldığı tüm toplumlara özgü bir kurumdur. Spengler 'Dünya tarihi kent tarihidir' diye yazdığında durumu abartmış olabilir, ancak söylediği çok da yersiz değildir. Temel toplum tiplerinin en kapsamlı sınıflamasını yukarıdaki gibi yaptığımızı farz edin:

Sürü toplumları

Yerleşik tarımcı topluluklar

Şehir Devletleri

}

İmparatorluklar

}

→ Uygarlıklar

Feodal toplumlar

}

(sınıflara bölünmüş toplumlar)

Kapitalist toplumlar

}

Sosyalist toplumlar

}

→ Sanayileşmiş toplumlar

Tüm bu toplum biçimlerinde, kent ilk uygarlıkların ortaya çıkışının ardından –kırla farklı ilişkiler içinde– etkili bir rol oynadı. Tarımcı topluluklar ile kentler arasındaki ilişkiyi izleyen kesimde ele alacağım. Ancak, evrimci teorilerin yaygın etkisi ışığında toplumsal gelişmede zamansal-mekânsal sınır alanlarının önemini yeniden vurgulamak yararlıdır. Örneğin, yalnızca avcı ve toplayıcı toplumların ilk tarımsal topluluklarla ya da şehir devletleriyle bir arada varoldukları doğru değildir; yukarıda sözü edilen toplum tiplerinden her biri aynı anda diğerlerinin her biriyle (dar anlamda 'feodal toplum' kavramının nasıl formüle edildiğine bağlı olarak, feodalizmin olası istisnasıyla) birlikte varoldular.

Mumford'un parlak bir biçimde gösterdiği gibi, kent özel bir 'kap' biçimi, kentsel-olmayan topluluklarda düşünülmesi mümkün olmayan ölçekte gücün oluştuğu bir pota olarak ele alınabilir. Onun sözleriyle,

kentsel yaşamın ilk oluşumu, kentin asıl görünür hâle geldiği ilk an, her kesimdeki ani bir güç artışının ve insan ilişkilerinde gücün rolünün büyüklüğünün damgasını taşıdı. O ana kadar çok sayıda kurum mevsimlik aralıklarla ortak bir toplanma alanında bir araya gelerek bağımsız olarak varlı-

ğını sürdürdü; avcılarının kampları, kutsal eser ya da tapınak, paleolitik ritüel mağara, neolitik tarımcı köy –bunların hepsi daha büyük toplanma yerinde, yani kentte tek vücut oldu ... Bu kabın (kent) asıl biçimi yaklaşık altı bin yıl varlığını sürdürdü; yalnızca birkaç yüzyıldır yıkılmaya yüz tuttu.¹¹³

Kentlerin duvarlarla çevrilmesi kap benzetmesine katkıda bulunur. Bununla birlikte, Mumford tarımcı bir köyün kentin oluşumundan önce ortaya çıktığını ileri sürmekte ne kadar haklıdır? Mumford'un çalışması bizi “‘üretici güçlerin” genişlemesi toplumsal değişimde harekete geçirici temel etkindir” diyen yanıltıcı kabulden kurtarmada oldukça katkıda bulunmuştur. Ancak, bir açıdan, yalnızca bununla arkeolojideki yerleşik görüşleri sorgulamada yeterince ileri gitmemiz mümkün olmayabilir.

Kentleşme, Tarım, Ticaret

Bu yerleşik görüşler, en azından kendi genel çizgileri içinde –kendisi ayrıca Marx’tan esinlenen– Childe’in yazılarından kuvvetle etkilendiler. Childe’in 1936’da yazdığına göre, ‘Marx’ın “ekonomik koşulların birincil önem”i konusundaki ısrarı, Marksizmin diğer yönlerinin büyük etkisi altındaki parti tutkularından kendilerini uzak tutan akademik çevrelerde kabul görür.”¹¹⁴ Kesinlikle, Childe’in bu temelde oluşturduğu düşünceler genellikle Marksizm ile başka türlü ilişki kurmayacak olan birçok kişi tarafından kabul gördü: bunun nedeni, belki de, kısmen –artık var olmayan toplumlar hakkında araştırma yapmak zorunda olan arkeolojide– üretimin belirleyici rolü üzerindeki bir vurgunun, kendi temel kanıt kaynağını oluşturan maddi yaratılarla uygunluk içinde olması gerekliliği düşüncesidir.

Child’in yazısı ağızına kadar evrimle doludur: ona göre, doğal ve toplumsal evrim arasında bir süreklilik vardır. Onun anlayışında, maddi çevrenin taleplerine ‘uyarlanma’nın artması fikri temel bir rol oynar. Childe’in toplumsal gelişimde saptadığı temel evrelerin her biri eko-

¹¹³ Lewis Mumford, 'University City', Carl H. Kraeling and Robert M. Adams (eds.), *City Invisible* (University of Chicago Press, 1960) S. 7.

¹¹⁴ V. Gordon Childe, *Man Makes Himself*, 3. Edition (London: Watts, 1952). Ayrıca karşılaştırm: Childe, 'The Urban Revolution', *Town Planning Review*, Vol. 21, 1950; ve Robert M. Adams, *The Evolution of Urban Society* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1966) S. 12 ve izleyen sayfalarda.

nomik dönüşümler tarafından ateşlenir. Paleolitik ya da 'eski taş çağı' dönemi avcılık ve toplayıcılığın damgasını taşır ve tanım ile stok yapmanın görüldüğü 'neolitik devrim' ile aşılar. Arkasından gerçekten de 'kentsel devrim', şehir-temelli uygarlıkların oluşumu gelir. Bu evreler, Childe'a göre, 'organik ekonomik birikim ile bilimsel ve teknik gelişme sürecindeki anlar'dır.¹¹⁵ Childe, kuşkusuz, ilk uygarlıkların gelişmesinde dinin ve krallık gücünün önemini kabul etti; ancak, onun analizi bu olguların ekonomik koşulları ve sonuçlarının belirleyici önemini kuvvetle vurgular.

'Neolitik devrim'in zorunlu olarak kentlerin ortaya çıkışından önce yaşandığı fikri, görünüşe göre o kadar kesin olarak görülür ki, uzun yıllar boyunca Childe ve hemen hemen herkes tarafından aksiyom olarak kabul görmesi şaşırtıcı değildir. Kentin neolitik köyün gelişmiş hâli olması –şu ya da bu şekilde– yeterince açık gibi göründü. Artık, bununla birlikte, –kısmen Childe'in zamanından bu yana gerçekleştirilen buluşlar kentsel yerleşmelerin düşünüldüğünden çok daha önce varolduklarını gösterdiği için– artık fazla açık değildir. Bu yerleşmelerin en ünlüsü, M.Ö. 7000 ile 6000'e kadar götürülebilen Çatalhöyüktür. Çatalhöyük şimdiye kadar bulunan en büyük neolitik yerleşmedir ve aynı zamanda ilk kenttir. Bu durum Jacobs'un tarımsal köyün ilk kentin gelişiminden önce ortaya çıktığı fikrini sorgulamak için temel bir uyarıcı olarak hizmet eder. Onun –önce kentlerin daha sonra kırsal gelişmelerin ortaya çıktıkları– tezi tartışmalıdır, bu yüzden görüşlerini tümüyle kabullenmiyorum.

Jacobs, 'tarımsal öncelik dogması' adını verdiği anlayışla kırım kente göre ekonomik üretkenliği hakkındaki genel iddia temelinde mücadele eder. Kentler kesinlikle uzunca süre uygarlık merkezleri olarak görüldüler, ancak çoğu kez de –hem ilk ortaya çıkışları hem de zaman olarak varlık kazandıkları andan itibaren kırsal alanlarla olan ilişkileri bakımından– kendi çevrelerindeki kırsal bölgeler üzerinde ekonomik açıdan asalak olarak ele alındılar. Bununla birlikte, kentler –Jacobs'un iddiasına göre– tarih boyunca kırsal üretimde yer almayan yeniliklerin karakteristik kaynağını oluşturdular; ve kentin ortaya çıkışı 'neolitik devrim'in başlamasında çevresinde yer alan bir başka yoldan daha fazla itici güç oldu. İlk olarak tarımın, daha sonra yerleşik tarımcı toplulukların ve sonunda da kentlerin 'uyarlayıcı' bir ilerleme içinde ortaya çıktıkları fikri, yerleşiklik ve tarımın birbirleriyle özelde ilişkili hiçbir şeye sa-

¹¹⁵ Childe, *Kendini Yaratan İnsan*, (İngilizce Baskı: S. 151).

hip olmadıkları ve paleolitik avcı ve toplayıcıların sabit yerleşmelere sahip olmadıkları gerçeğini göz ardı eder. Avcı ve toplayıcılarla sabit yerleşmelerin birbirleriyle bağdaşmaz oldukları kabulü, belki de daha çok antropologların ayrıntılı betimlemesini yaptıkları hareketli sürü (band) toplumlarından yola çıkarak bir 'geri okuma' örneğidir:

Sürekli yerleşmelerin tarım bulunmadan önce mümkün olmadığı şeklindeki eski fikir, –her ne kadar diğer alanlardaki birkaç bilgin şimdiye kadar bu yeniden değerlendirmenin farkındaymış gibi görünse de– birçok arkeologun artık bu çok daha sağlam kanıtlarıyla çelişki içindedir. Dünya avcı ve toplayıcıların sürekli yerleşme yerlerine sahip olduklarını gösteren farklı türden paleolitik izlerle doludur ... Avcıların alanları içindeki sürekli yerleşmelerin tarım-öncesi yaşamın sıradan özelliklerini oluşturduklarını ileri sürüyorum. Yuvalar tilkiler ya da kartallar için ne kadar doğalsa, onlar da insanlar için o kadar doğaldılar. Hemen hemen tüm etkinlikler yerleşilen yer içinde gerçekleştirildi ve o ayrıca bu alan içinde gerçekleştirilen çalışmanın –alandan avlanmanın, yiyecek aramanın, savunmanın ve birleşerek başka alanlara saldıranın– temeli olarak hizmet edecekti ... Bu durum, kentler olarak gelişen sürekli yerleşmelerin –baştan beri– şehir devletleri olduğu anlamına gelir. Kente ait çevre alan olmasaydı tarım-öncesi bir kent olarak böyle bir şey olmayacaktı.¹¹⁶

Jacobs'a göre, Çatalhöyük gibi yerleşmeler tarım teknolojisinin ilk kez geliştiği ve 'neolitik devrim'in başladığı bir ortam sağladılar. Sahlins ve Clastres'in oldukça yakın zamanlarda ileri sürdükleri gibi, Jacobs da ilk avcı ve toplayıcıların zorunlu olarak bir 'artık' üretme gücünden yoksun olmadıklarını iddia eder. Ancak bu doğru olmasaydı bile, –kentlerin çoğu kez açlığın sürekli olmadığı ve kıtlıkların dönem dönem ortaya çıktığı toplumlarda geliştiklerini bildiğimiz için– kentlerin yaratılmasının önceki 'artık' üretim üzerine dayandığı sonucu çıkamayacaktı. Jacobs'un değerlendirmesinde, Çatalhöyük gibi kentler her şeyden önce esasen ticarî ileri karakollar olarak gelişmiş ve böylece manüfaktürün gelişmesine yol açmış gibi düşünülürler; kentsel manüfaktürde geliştirilen tekniklerden bazıları daha sonra bir nüfusun gelişmesini desteklemek için ürünün ekilip biçilmesine uygulandılar. Bu analizin bir içerimi, diğerlerinden kopuk olarak ortaya çıkmış kentlerin bulunmadığı şeklindedir. Günümüzde olduğu gibi, tarım-öncesi çağlarda da, kentlerin yalnızca diğer kentlerle ilişki içinde geliştikleri, çevre kırsal alanlar kadar bir başkasıyla da bir ilişkiler ağı içinde yer aldıkları olası gibi görünür.

¹¹⁶ Jane Jacobs, *The Economy of Cities* (London: Cape 1970) S. 42-43.

Jacobs'un tezi doğruysa, bu durum bizi –bir şekilde– ilk kentsel gelişim konusunda geleneksel bakış açısından uzaklaştırır. Ancak, belki de, onun yaptığı vurgulardan kimilerini eleştirmek için Mumford'un bazı düşüncelerine yeniden dönmek gereklidir. O, kuşkusuz, genel bir olgu olarak kentin ekonomik üretkenliğine işaret etmekte haklıdır. Yine de, onun yaptığı yorum üretici güçlerdeki büyük dalganın kentin ortaya çıkışına neden olan değişmelere yol açtığı iddiasını boşa çıkarırken, antik uygarlıklardaki kentlerin ekonomik rolü üzerinde vurguda bulunmayı sürdürür. Ancak, bu yorumun kendisi saldırdığı görüşler kadar belirsizlikler içerir. Çünkü ilk kentlerde oluşturulan ekonomik güç örnekleri, –büyük çoğunluğu ilk olarak kendi oluşumları ve sonraki gelişmelerinde en etkili olmuş gibi görünen– teokratik ve sonra da monarşik denetim altında toplanmış siyasal ve askerî güçten daha az önemde gibi görünmektedirler. Mumford'a göre, antik kentler her şeyin ötesinde dinsel gücün ya da krallık gücünün 'kaplar'ıdır, yani tapınak ve saraydırlar. Onun inandırıcı bir biçimde ileri sürdüğü gibi, tüccarlar dahil (iyi ya da kötü amaçlarla) uzaktan gelen insanları cezbeden bunlardır; kentin cezbedici gücü –aksinden daha ziyade– tüccarlardır.¹¹⁷ Bunun doğrudan avcı ve toplayıcı ekonomilerde gelişmiş ilk asıl kentsel yerleşmeler için doğru olmadığını ileri sürmenin mantığı yok gibi görünmektedir.

Meşrulaştırma ve Zamansal-Alansal Uzaklaşma

Şehir-devletlerinde karşımıza çıkan belirli bir alan üzerinde yayılma düzeyi çoğunlukla nispeten düşüktür: hem ilk Sümerler hem de Yunan şehir devletleri küçüktüler, ikincilerden bazıları oldukça küçüktü. Buradaki tartışmamın bir bölümünü; imparatorlukların çoğu kez birkaç şehir devletinin bir araya gelmesi sonucu oluştuğu görülür ve gerçekten de bu şekilde ortaya çıkarlarken, iki toplumsal organizasyon biçimi arasında nitel bir kopuş olduğu iddiası oluşturacaktır. Bu iddia, zamansal-alansal uzaklaşma ile yaptırımların –Bölüm 2'de– belirttiğim farklı yönleri arasındaki ilişkilere göre ifade edilebilir.

¹¹⁷ Mumford, 'Concluding Address' Kraeling and Adams (eds.), *City Invincible*, S. 236.

Saklama kapasitesinin gelişmesi zamansal-alansal uzaklaşmada gücün oluşumunun temel aracı ise, bu toplumsal bütünleşme bakımından 'bedeller'i olmayan bir olgu değildir. Yüksek düzeyde hazır-bulunuşluk içeren toplumlarda, toplumsal bütünleşme, açıkça bir bütün olarak, toplumun bütünleşmesi ile büyük ölçüde aynı sınırı paylaşır. Birçok şehir-devleti –sürü (band) toplumları ve yerleşik tarımcı topluluklar gibi– bu kategoriye sokulabilir. Burada 'toplum' 'topluluk/cemaat' mekânı içinde temellenir ve terimler birbirlerinin yerine kullanılabilir. Bir 'toplum', bu anlamda, iki nedenle bir 'topluluk' özelliği gösterir: zamanda-alanda yakınlık ya da üst düzeyde hazır-bulunuşluk bakımından; ve geleneksel pratiklerin benzerliği ve sürekliliğinin yanı sıra toplumun örgütlenme aracı olarak akrabalığın önemi üzerine temellenmiş kültürel homojenlik bakımından.

Bunun sonucu, şehir-devletlerinde oluşan gücün genellikle topluluk mekanizmaları aracılığı ile meşrulaştırılmasıdır: –bu deyimden önceden belirtilen sınırlılıkları temelinde– o, 'geleneksel meşruiyet'tir. Kent olan güç merkezi, hem fiziksel hem de toplumsal olarak kendi özüne, sarayın teokratik düzenine sahiptir. Kentin saray tarafından fiziksel egemenlik altına alınmışlığı, eski Sümer'de olduğu gibi, kuşkusuz halk arasındaki yerleşik inanç ve pratikleri pekiştirmede en dolaysız sembolik değere sahipti: aynı zamanda, güç ve geleneğin cisimleşmesiydi. M.Ö. Üçüncü bin yılda, Sümerler çoğu küçük köylerle çevrili bir şehir duvarına sahip olan yaklaşık bir düzine şehir-devletini bir arada tutuyordu. *Ziggurat*ların üzerindeki tapınak yalnızca kentin üstünde değil, aynı zamanda da çevresindeki alanın da üstünde yer alıyordu. Sümer dinsel düşüncesine göre, her kent dünyanın yaratıldığı günde yeri belirlenmiş kendi esas tanrısına sahipti. Tanrıların dünyevi güçleri yine de sınırlıydı ve özgür halkın zora dayanmayan bağlılığı üzerine kuruluydu.¹¹⁸ Meşrulaştırma, –bu koşullarda– zorlamadan daha çok ikna üzerine kuruluydu.

Sümerlerde, –muhtemelen aynı zamanda bir başka yerdeki birçok örnekte olduğu gibi– şehir devletlerinin bir imparatorluk egemenlik alanı içinde yerleşmeleri, esas olarak askerî seferberliklerin bir sonucu olarak ortaya çıktı: bununla birlikte, savaşlar yalnızca şehir-devletleri arasında değil, aynı zamanda şehir-devletleri ile farklı türden 'barbar' gruplar arasında da yapıldı. En azından, şehir devletleri ile imparator-

¹¹⁸ Samuel Noah Kramer, *The Sumerians* (University of Chicago Press, 1963) S. 74 ve izleyen sayfalar.

luklar arasında yer alan karakteristik bir geçiş şekli, söz konusu toplum içindeki askerî gücü askerî 'dış' yayılma ile sağlamlaştırmakla ilgili gibi görünmektedir. Nitekim, Sümer tarihi başlangıçta askerî önderlerin büyük olasılıkla belirli askerî görevler ve seferler için yurttaşlar meclisi yönetimi tarafından seçildiğini ve atandığını gösterir. Ancak, bu şekilde kazanılan güç monarşinin güç ve ayrıcalıklarını geliştirmekte ve giderek ya güç merkezini tapınaktan saraya kaydırmakta ya da ikisini kralın kutsal kişiliği içinde birleştirmekte kullanıldı. Ordu, monarşik gücün ve imparatorluk gücünün iç bakımdan koruyucusu olurken, aynı zamanda imparatorluğun dışarıda da kurulmasının aracı idi.

Batıda, sınırlı kapitalizm ortaya çıkmadan önce, dünya tarihi farklı 'barbarlıklar'ın farklı şehir-devlet biçimleri ile feodal ve imparatorluk toplum biçimlerine bağlayan zaman-uzam köşelerinde bazı mücadelelere sahne oldu. İmparatorluklar, gerçekte kapitalizmin ortaya çıkmasından önce var olan büyük ölçüde merkezileşmiş toplumların tek örneğini oluştururlar.¹¹⁹ Merkezileşme çabaları, genelde belirli alanlar içinde homojen yönetim biçimleri ve siyasal ittifak oluşturmak isteyen yöneticiler tarafından bilinçli olarak gerçekleştirildi. Ancak, gücün merkezileşme düzeyinin genellikle her yerde sanayileşmiş toplumlardakine yakın büyüklükte olduğunu varsaymak temel bir yanılgı olacaktır. Sonuncularda olduğu gibi, imparatorluklarda da, sistemsel bütünleşme toplumsal bütünleşmede temellenmiş olan yeniden-üretimden giderek ayrılır. Ancak her iki örnekte de sistemsel bütünleşmesinin doğası bakımından temel aykırılıklar söz konusudur. Bunları meşrulaştırma ve egemenlik hakkında oluşturduğum görüşler aracılığı ile açıklayacağım.

Kapitalizmin ortaya çıkışından önce, köy topluluğunun temel birim olarak kaldığı, ancak bu toplumdaki kentsel alanların kuvvetlice geliştiği hiçbir büyük-ölçekte toplum yoktu. Marx'ın terimlerini kullanırsak, kendi 'iç işbölümleri'ne sahip yerel tarımcı toplulukların kendilerine yetme dereceleri veya aksine piyasa mübadele sistemleriyle olan

¹¹⁹ Literatürde imparatorluk toplumlarını sınıflayıcı birçok girişim vardır. En tanınmışlarından birisi, aşağıdaki birbirleriyle çakışan örtüşen, yani 'Soya dayalı (patrimonial) imparatorluklar' (örneğin, Karolenj İmparatorluğu, Ahmediler ya da Parthlar), 'göçebe ya da fetihçi imparatorluklar' (örneğin, Moğollar, ilk halifeler yönetimindeki Arap Krallığı) ve 'merkezileşmiş tarihsel bürokratik imparatorluklar' ayrımı yapan Eisenstadt'a aittir. Bakınız: S. N. Eisenstadt, *The Political Systems of Empires* (New York: Free Press, 1963).

ilişkilerinin derecesi bakımından önemli farklılıklar vardı. Roma'daki gibi *-latifundiae*'nin yaygın olduğu yerlerde bile- yerel topluluğun ve bu topluluğun geleneklerinin tarımda çalışan emekçi nüfus kitlesi üzerindeki gücü kırılmamıştı. Sistemsel bütünleşme, toplumsal bütünleşme aracılığıyla değil, aksine hemen hemen ona rağmen sağlanmaktaydı. Bu nokta, -belki de abartmasına rağmen- Eberhard tarafından belirtilir:

İlk toplumlarda yöneticilerin ırk, din ya da kültür sorunları yoktu. Onlar yaşamlarını kendi saraylarında ve kentlerinde sürdürmekteydiler. Diğer grup, topluluk, sınıf ya da katmanların yaşamına -'koruma' vaadiyle kendilerini desteklemeleri için zorlama dışında- karışmıyorlardı. Ve alt katmanların üyeleri de yönetildiklerine aldırıyorlardı, ne de aynı dili konuştukları diğer katmanlardaki insanların kendilerine nasıl baktıklarını umursuyorlardı.¹²⁰

Sistemsel bütünleşme imparatorluk toplumlarında nasıl sürdürülmekteydi? Üç temel etken oldukça önemli görünmektedir: askerî güç üzerine kurulu zorlayıcı yaptırımlara başvurulması; otoritenin -idari bir hükümet aygıtının yerleşmesini mümkün kılarak- *yönetici seçkinler içinde* meşrulaştırılması; ve karşılıklı ekonomik bağımlılık ilişkilerinin oluşumu. Askerî güç yalnızca imparatorlukların yaratılmasında değil, aynı zamanda onların sahip olabilecekleri her türlü varoluşsal süreklilikte de her zaman fiilen bağlayıcı güce sahiptir. Eğer konsensüsçü 'düzen' teorilerinin sosyal bilimlerde sahip oldukları etki söz konusu olmasaydı, bunu vurgulamak bir sıradanlık olacaktı. Her ne kadar büyük ve oldukça büyük imparatorlar ve krallar olmuşsa ve onların yönetimleri meşrulaştırıcı sistemlerle kamufle edilse bile, yöneticiler kendi yönetimlerine tâbi nüfusun geniş çoğunluğundan uzak şahsiyetler oldular. İmparatorluk toplumlarının -gerçekte hangi büyüklükte olursa olsun tüm sanayileşmemiş toplumların- yerel topluluğun devamlılığı bakımından parçalı özellikle olan karakteri, kaçınılmaz olarak merkez ile çevre arasındaki normatif mesafenin her zaman hatırı sayılır düzeyde kaldığı 'iki-katmanlı' bir organizasyon¹²¹ ile ilişkiliydi. Yerel toplu-

¹²⁰ Wolfram Eberhard, *Conquerors and Rulers* (Leiden: Brill, 1965) S. 6. Ayrıca karşılaştırın: H. A. Innis, *Empire and Communications* (Oxford: Clarendon Press 1950).

¹²¹ Bu, kuşkusuz aşırı basitleştirmedir. İmparatorlukların yönetiminde birkaç katman olabilir; ancak en temel farklılaşma, yönetici aygıtı içinde yer alanlarla yerel tarımcı topluluğu oluşturanlar arasındadır.

lukların sürekliliği ve bu toplulukları karakterize eden akrabalık ilişkileri ve gelenekleri organize etme biçimlerinin süreklilikleri, –kuşkusuz çeşitli özel biçime sahip olan bu fenomenler– *kapitalist-olmayan toplumlarda denetimin diyalektiğinin ana temellerini oluşturlar*. Kendi yönetimlerine tâbi halklardan zorla vergi ya da diğer haraç türleri veya hizmetleri alma ihtiyacı duyanların gücü günlük yaşamın –diğer kaynaklardan beslenen– birçok yönüne nüfuz etmedi.

Bu durumu belirtmek, gücün meşrulaştırılmasının imparatorluk sistemlerinin sistemsel bütünleşmesinde önemsiz olduklarını söylemek değildir; aksine, onun önemi esasen idarî aygıtı sağlamlaştırmaya ne kadar yardım ettiğinde görülebilir. İster Asya tipi isterse başka türden olsun– imparatorluk toplumlarının ‘iki-katmanlı’ karakteri ‘despotizm’ kavramı kullanıldığında dikkatli olunması gerektiğini gösterir. ‘Despotizm’ –Montesquieu’dcn sonra kullanıldığı şekliyle– en azından iki yan anlama sahiptir. Biri, –yöneticinin buyruklarının fiilen kabul gören geleneksel pratikle ya da kişisel devreye girmeden oluşturulmuş yasalarla sınırlı olmaması anlamında– yönetimin keyfi olmasıdır. Diğeri ise, yöneticinin kendine tâbi nüfusun etkinlikleri üzerinde geniş kapsamlı ya da ‘mutlak’ denetime sahip bulunmasıdır. Örgütlenme biçimlerinin sanayileşmiş toplumlarınkinden ne kadar farklı oldukları belirtilmediğinde, yöneticilerin sahip oldukları bu güçler imparatorluk toplumlarını betimlerken kolaylıkla abartılabilir. Yöneticinin kendine tâbi olanlara normatif olarak bağlılığı, genelde idarî ve askerî aygıtı olandan daha azdır: bu aygıtı hükmetme gücü, toplumun üyelerinin onun yönetiminin meşru yasalarına bağlılıkları üzerine kurulduğu sürece, bu yasalara fark gözetmeden uymamazlık edemez. Bu olgu Weber’in ‘sultanlık’ adını verdiği en uç düzeyde kişiselleşmiş yönetim biçimleri için de geçerlidir.¹²² Despotik gücün ikinci yanı ise özû gereği sınırlıdır. Yönetici, tebaasının yaşamı üzerinde –boyun eğmediklerinde ya da isyan ettiklerinde kılıçtan geçirebilmesi anlamında– güce sahip olabilir. Ancak, ‘yaşam ve ölüm gücü’ bu anlamda nüfus yığınlarının gündelik yaşamlarını denetleyebilme gücüyle aynı şey değildir, bu yöneticinin istese de başaramadığı bir şeydir. ‘Despotizm’, tâbi bir nüfus üzerinde çok daha geniş bir otorite kurmayı içeren *totalitarizmden* açıkça ayrı tutulmalıdır; daha sonra da ileri süreceğim gibi, totalitarizmde gözetim olasılıkları, bilgi saklamanın ve nüfusun etkinlikleri-

¹²² Bakınız Weber’in yorumları: *Economy and Society*, cilt. 1 . S. 232.

nin nispeten az gelişmiş bir biçimde düzenlendiği toplumlarda her zaman rastlanılandan çok daha fazla bir genişleme gösterir.

Ekonomik karşılıklı bağımlılık, imparatorluk toplumlarının sistemsel bütünleşmeleriyle ilgili yukarıda sözü edilen üç etken kümesinden daha az önemli olanıdır. Tüm toplumlar gibi kapitalist-olmayan toplumlar da açıkça üretim tarzlarına *gerek duysalar* da, üretim tarzları *değillerdir*. Teknolojik ya da ekonomik değişme, kapitalizmin ortaya çıkışından önceki dönemde var olan temel toplumsal dönüştürücü güç olmadığı gibi, en önemli toplumsal bütünleşme aracı da değildir. İmparatorluklarda, siyasal ve ekonomik sınırlar arasında ve siyasal kurumlarla ekonomik kurumlar arasında uygunluğun olmadığı kolayca görülür. İmparatorluklarda, yönetim aygıtının hak iddia ettiği alanların askerî güç ile ya da güç tehdidiyle sağlanan genişlemesi, hep varlığını sürdüren her türden karşılıklı birleşik ekonomik bağımlılık biçimlerinin ötesine geçti.¹²³ Üretici sistem tipleri bakımından, imparatorluk toplumları ile daha dar kapsamlı kapitalist-olmayan toplumsal formasyonlar arasında belirgin farklılıklar yoktur. Diğer birçok yazar tarafından geliştirildikleri için, bu noktalar üzerinde ayrıntılı olarak durmaya gerek yoktur.

Sınıflara-Bölünmüş Toplum

Güç, –önceden de ileri sürdüğüm gibi– otorite kurma ve tahsis kaynaklarının kesişimi ile ortaya çıkar: ilki zamansal-alansal olarak toplumsal denetimin artmasıyla, ikincisi ise doğanın denetimiyle genişletilir. Marx'ın 'materyalist tarih anlayışı', toplumsal değişmeyi etkilemede doğayla ilişkilere yadsınması mümkün olmayan öncelikli bir yer verir. Bu anlayış genel bir tarih yorumu olarak kabul edilemez. Hiçbir kullanım biçimi, körü körüne dogmatik bir biçimde savunarak ona yardımcı olamaz; o ilk ve son defa ıskartaya çıkartılmalıdır. 'Maddeci tarih anlayışı'ndan Marx'ın evrimci şemasıyla birlikte vazgeçmenin Marx'ın kapitalizm ve onun sosyalizm tarafından aşılması konusunda yaptığı tasvirler açısından ciddi sonuçlara sahip olduğuna kuşku yoktur. Ancak bunlarla yalnızca Marx'ın ortaya koydukları ile ilgilenen biri aracılı-

¹²³ Karşılaştırmın: Micheal Mann, 'States, Ancient and Modern', *Archives Européennes de sociologie*, vol. 18, 1977.

ğıyla değil, aksine 'Marx'ın fikirlerini çürütme'ye çalışan biri aracılığıyla yüzleşmeli ve üzerlerinde düşünülmalıdır.

'Maddeci tarih anlayışı' nı çürütürsek, sınıfsal bölünmelerin kapitalizmin gelişmesinden önceki rolü ne olacaktır? Marx için, özel mülkiyet sınıfsal bölünmenin temelini oluşturur, özel mülkiyet yoksa sınıflar da yoktur ve aynı zamanda doğrudan işbölümü ve devletin kökenleriyle ilişki içindedir. *Alman İdeolojisi*'ne göre,

İşbölümü ve özel mülkiyet ... özdeş ifadelerdir: terim birinde etkinliğe, ötekinde ise etkinliğin ürününe atıfta bulunarak açıklanır. Ayrıca, işbölümü tek bir bireyin ya da tek bir ailenin çıkarı ile tüm bireylerin ortaklaşa çıkarı arasındaki çelişkiye de işaret eder ... -bireyin çıkarıyla topluluğun çıkarı arasındaki bu temel çelişkinin dışında- ikincisi, *devlet* olarak birey ile topluluğun gerçek çıkarlarından ayrılmış bağımsız bir form hâline gelir ve aynı zamanda, yine de her zaman her aile ve kabile yığını içinde yer alan gerçek ilişkiler üzerine kurulu yarılsamalı bir komünal yaşam olarak varolur.¹²⁴

Marx'ın görüşlerini ne kadar paylaştığından emin olamasak da, Engels özel mülkiyetin devletlerin oluşumundan önce ortaya çıktığını düşündü. Engels'e göre, devletler bireylerin yenice elde ettikleri özel mülkiyet haklarını komünal mülkiyet geleneklerine karşı koruyucu bir araç olarak geliştirdi. Ortaya çıkmakta olan devlet 'özel mülkiyeti daha az değerli olarak kutsayıp bu kutsamayı insan toplumunun en üst amacı olduğunu söylemekle kalmadı'; aynı zamanda 'her yeni mülkiyet edinme ve böylece zenginliğini sürekli olarak yükselen hızda artırma yöntemi konusundaki genel toplumsal kabule de damgasını vurdu.'¹²⁵

Engels'in görüşü, Marx'ın kariyerinin sonraki evrelerinde geliştirdiklerinden çok daha fazla 'Avrupa-merkezli'dir: Engels'in Avrupa ile sınırlı olan ve Atinalı Yunanistan'ı kabile toplumlarından sınıflı toplumlara geçiş için genelleştirilebilir bir model olarak ele aldığı analizinde 'Asya Tipi Üretim Tarzı'na rastlanmaz. Marx'ın gözünde, yine de, en son şeklini almış sınıflı toplumlar yalnızca Avrupa tarihinde görülebilirler; 'Asya Tipi Üretim Tarzı' sınıflı bir toplum değildir, aksine kabile düzenlerinin gelişmelerinin ilk evresinde sıkışıp kalmış bir toplumdur. Marx'ın böyle bir sonuca ulaşmasının temel nedeni bu so-

¹²⁴ Marx and Engels, *German Ideology* (London: Lawrence & Wishart, 1965) S. 44-45 [*Alman İdeolojisi*, Çeviren: Sevim Belli, Sol Yayınları, 1987].

¹²⁵ Engels, *The Origin of Family, Private Property and State* (London: Lawrence & Wishart, 1972) S. 44-45 (*Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, Sol Yayınları, Çeviren: Sevim Belli, Ankara 1984).

runla ilişkili tartışmalarında açıkça görülür. Çünkü, ona göre, bir yandan 'kendine yeten' köy komünlerinin bir arada bulunmaları ve öte yandan bir devlet aygıtı aracılığıyla bağımsız özel mülkiyetin gelişmesi konusunda konulan sınırlar söz konusudur. Ancak, bu tez temel bir tutarsızlığa yol açar: çünkü, devletin 'kökenleri –gelişen bir sınıfın bir başkası üzerindeki hegemonyasını sürdürücü bir araç olarak– özel mülkiyeti savunmada yatıyorsa, devletin özel mülkiyet ve sınıflara özgü oluşumu engellemesi gerekliliği nasıl mümkün olacaktı? Devlet ilk olarak hangi temel üzerinde kurulmuştur?

Sınıflar yalnızca Avrupa tarihinde varolmuşsa, Marx'ın analizine göre yalnızca üç toplum tipi olması gerekiyordu: Antik, feodal ve kapitalist. Ancak, sınıflara Asya Tipi toplumlarda rastlanılabiliyorsa, –şu an için bir 'sınıflı toplum'un temelini neyin oluşturduğu sorusunu bir yana bırakırsak– onlar aynı zamanda diğer uygarlıklarda da sosyolojik açıdan önemli ölçüde varolabileceklerdir. Bu sorun literatürde oldukça fazla tartışılmıştır. (Diğerlerinin yanı sıra, Wittfogel'in de dahil olduğu) bir düşünce okulu, kapitalist-olmayan uygarlıklarda devlet aygıtının açık önemini ortaya koymak için sınıf kavramının yeniden formüle edilmesi gerektiğine inanır. Marx'ın benimsediği sınıf anlayışı, Wittfogel'e göre, '[ondokuzuncu yüzyılda] mülkiyetin koşullarının kesin olarak olduğu bir toplumda ortaya çıktı.' Ona göre, 'hidrolik toplumlar' örneği 'devlet gücünün sınıfsal yapının ön plâna çıkan belirleyici önemde bir etken olarak' kabul edilmesi gerektiğini gösterir: Yazar 'Devlet aygıtında yer alan insanlar –terimin en açık anlamında– bir yönetici sınıftırlar; ve nüfusun geri kalan kısmı ikinci temel sınıf olan yönetilenleri oluşturur' iddiasında bulunur.¹²⁶ Bu görüş, böylece, sınıflı toplumların Avrupa ortamı dışında varolup olmadıkları sorusuna çarpıcı bir yanıt verir. Bu iddia, bir bütün olarak –Wittfogel'dan farklı biçimde– Marksizm'den büyülenmemiş olanlarla ve çağdaş sosyalizm hakkında Wittfogel'in betimlediklerinden tamamen farklı sonuçlar çıkartanlarla şaşırtıcı bir popülerlik kazandı. Ancak yine de, bu görüş, özellikle hiçbir şekilde geçerli olmadığı ya da Wittfogel'in üzerinde tartıştığı toplum tiplerinde sulu tarımın önemi hakkındaki iddialarıyla ilişkili olmadığı için, dikkatli incelemeye gelmez. Devletin sınıfsal yapının 'önde gelen bir belirleyicisi' olarak davrandığını söylemek yerinde olabilir, ancak bu devlet görevlisini yönetici bir sınıf olarak görmekten tamamen farklıdır. Bu tür bir anlayış, 'seçkinler teorisi' olarak adlandı-

¹²⁶ Karl W. Wittfogel, *Oriental Despotism* (Yale Uni. Press, 1967) S. 302-303.

nılan tüm karışıklıklara yol açar.¹²⁷ Sınıf kavramı, Marx tarafından özel mülkiyet hakkının yarattığı özel çıkar biçimlerine işaret etmek için kullanıldı. Bu sıfatla, her ne kadar Marx'ın kendisi indirgeyici bir biçimde sınıfsal egemenliğin siyasal gücün kaynağı olduğunu varsayma eğiliminde olmasa da, toplumdaki bu egemenlik biçimi diğer yapısal güç kaynaklarından kolaylıkla ayırt edilebilir.

Burada, Marx'ın sınıfın Asya Tipi toplumların yapısal bir özelliği olarak önemi konusunda bazı itirazlarda bulunmakta haklı olduğunu; bu itirazların Yakın Doğudaki antik uygarlıklar ve Orta Amerika ile Peru uygarlıkları temelinde de geçerli olduğunu iddia ediyorum. Ancak, kanımca, Yunanistan ve Roma'nın ya da Avrupa feodalizminin bu açıdan belirgin biçimde farklı olduklarını, yani onlar 'sınıflı toplumlar' iken diğerlerinin böyle olmadıklarını düşünürken hatalıydı. Bu toplumların hiçbirinde, özel mülkiyetin denetimi gücün, ne de gerçekte daha genel olarak tahsis kaynaklarının en önemli temelini oluşturmaktaydı. Marx'ın döneminden bu güne kadar sağlanan bilimsel gelişmelere bakarak, rahatlıkla onun Çin'de ve Hindistan'da –toprakta ya da manüfaktürde– özel mülkiyetin gelişme düzeyini hesaba katmadığı söyleyebiliriz. Wittfogel 'birçok hidrolik toplumda oldukça etkin [üreten] özel mülkiyet vardı' iddiasını kabul eder.¹²⁸ Yeni arkeolojik tartışmaları esas alırsak, bu tez Peru örneğinde bile doğrulanır. Peru, çoğu kez –özel mülkiyetin engellendiği ve merkezî plânlı ekonomiye sahip– bir 'tarımcı sosyalist toplum' olarak görüldü.¹²⁹ Ancak, bu durum İnkalar hakkında sahip olduğumuz ana kaynakların –yani İspanyol rahipler, tüccarlar ve askerlerin elyazmalarının– eleştirel gözle okunmamasından kaynaklanan bir yanlış anlamadır. Topraktaki özel mülkiyet gerçekte oldukça gelişmiş olarak ortaya çıkmış gibi görünmektedir.¹³⁰

Özel mülkiyet, bu nedenle, Avrupalı toplumlarda olduğu kadar Avrupa dışındaki kapitalist olmayan uygarlıklarda da –oldukça farklı biçimlerde– yaygın olarak ortaya çıkmış gibi görünmektedir. Özel mülkiyetin –bir sınıfsal formasyon temeli olarak– gelişmesinin Avrupa'da

¹²⁷ İleri Toplumların Sınıf Yapısı (London: Hutchinson, 1973) adlı kitabımın S. 118 ve izleyen sayfalarına bakınız.

¹²⁸ Wittfogel, *Oriental Despotism*, S. 4.

¹²⁹ Bakınız: örneğin, Louis Baudin, *A Socialist Empire: the Incas of Peru* (Princeton: Van Nostrand, 1961).

¹³⁰ Sally Falk Moore, *Power and Property in Inca Peru* (Columbia University Press, 1958).

özel bir öneme sahip olduğu iddiasının açık bir mantığı yoktur. Ancak, aksine, ne de Asya Tipi toplumlardaki devlet aygıtının –ilk ‘yerleşme’ döneminde– bu toplumları kesinlikle Batıdan ayrı kıldığını varsaymak doğrudur. Marx, büyük olasılıkla bu noktada Doğulu ‘oryantal despotizm’ düşüncesinden çok fazla etkilendi: çünkü, otorite kurma kaynakları, kuşkusuz –Doğuda ve Batıda kesinlikle aynı somut biçimlerde olmasa bile– hem siyasal hem de ekonomik gücün ana temelini oluşturmaktaydı. Marx’ın Batılı uygarlıklarda sınıfsal bölünmelerin rolüne ilişkin itirazları –bir başka deyişle– kısmen önemli ölçüde Avrupa tarihi için de geçerlidir. Bu nedenle, kapitalist-olmayan uygarlıkları anlatmak için *sınıflara-bölünmüş toplum* terimini kullanmayı seçiyorum.¹³¹ ‘Sınıflara-bölünmüş toplum’ kavramı ile, sınıfların bulunduğu ancak sınıfsal analizin söz konusu toplumların organizasyonlarının temel yapısal ilkesini belirlemekte bir temel olarak hizmet etmediği toplum biçimlerini anlatıyorum. Daha sonra sınıflara-bölünmüş toplumu kapitalizme eşlik eden *sınıflı toplumla* karşılaştıracam. Bu ayrımın geliştirilmesi, yine de, bir sonraki bölümde ele alacağım sorun olan ‘mülkiyet’in ne olduğu sorusunu daha ayrıntılı olarak ele almayı gerektirir.¹³²

¹³¹ Bu deyim bana şimdi, *The Class Structure of the Advanced Studies*’de kullandığım (S. 132-135) ‘pre-kapitalist toplum’ teriminden daha doğru gibi görünmektedir.

¹³² Bu kitapta ‘devletin kökenleri’ hakkındaki oldukça geniş literatürü incelemeyi önermiyorum. ‘Asal devletler’in ortaya çıkışları sorunu ‘ikincil devletler’in gelişiminden kısmen ayrılabilir de, devletin kökenleriyle ilişkili hiçbir ‘tek etken’ kuramının (örneğin, “fetih kuramı’nın) sürdürülemeyeceği tartışmasız gibi görünmektedir. Mevcut tartışmalar arasında örnek bir çalışma için bakınız: R. H. Lowie, *Origin of State* (New York: Harcourt, Brace, 1927); M. H. Fried, *The Evolution of Political Society* (New York: Random House, 1967); Henry T. Wright, ‘Toward an Explanation of the Origin of State’, James N. Hill (ed.), *Explanation of Prehistoric Change* (University of New Mexico Press, 1977); J. Cherry, ‘Generalization and the Archaeology of State’, David Green et al., *Social Organisation and Settlement* (Oxford University Press, 1978); ve H. J. M. Claessen and P. Skalnik, *The Early State* (The Hague: Mouton, 1978).

5. Bölüm

Mülkiyet ve Sınıflı Toplum

Marx'ın 'materyalist tarih anlayışı', toplumsal organizasyonda -üretici güçler/üretim ilişkileri diyalektiğinin genel uygulanabilirliği emelinde- tahsis kaynaklarının önceliği üzerine kuruludur. Bu diyalektiğin biçimsel dengi, Marx'ın varlığını saptadığı her türden sınıflı toplum tipine uygulanan 'soyut' sınıf egemenliği 'model'idir.¹³³ Marx'ın soyut sınıf modeli dikotomiktir. Sınıflı toplumlarda, birbirlerinden üretim araçlarının mülkiyeti ya da özel mülkiyete göre farklılık gösteren iki temel sınıf vardır. Üretim araçlarının mülkiyetine kendi özel mülkiyetleri olarak sahip olanlar, mülklerini -artık ürüne el koyarak- diğerlerinin emeklerini sömürmekte kullanabilirler. Sınıfsal dikotomik bölünmeyi ortaya koymak, sınıflar arası bölünmenin hem mülkiyet hem de güç bölünmesi olduğu sınıflı bir topluma içkin güç ilişkilerini açıklayacak analitik bir ana-anahtar sağlar. Her sınıf diğeriyle 'eşitsiz bir karşılıklık' içinde varolduğu, ancak aynı zamanda diğerininkilerle karşıt olan çıkarlara sahip olduğu için, her sınıfsal bölünme yapılaşmış bir bağımlılık ve çatışma ilişkisi anlamına gelir. Sınıf 'çatışma'sı, en temel anlamında, bir üretim tarzı içindeki yapılaşmış çıkar çelişkilerine işaret eder ve sınıflar arasında çıkabilecek -her türden- mücadeleden ayrı olarak yer alabilir.

¹³³ Bakınız: *İleri Toplamların Sınıf Yapısı* (London: Hutchinson, 1973) S. 27 ve izleyen sayfalar.

Tüm sınıfsal ilişkiler özünde sömürüye dayalıdır, çünkü egemen sınıf artık ürüne (artık emeğe) kendi amaçları için sahiplenir. Ancak, sömürü mekanizması farklı tipten toplumlarda farklılık gösterir. Kapitalizmden önceki toplumlarda, sömürü bazen *angarya* (corvée) emek, kölelik yoluyla ya da artık ürüne doğrudan el konulmasıyla gerçekleşir. Marx, buradaki sömürünün çıplak ve dolaysız olduğu konusunda fiz. yokratlarla aynı düşüncededir. İşgücünün kendi piyasa değerine göre satıldığı kapitalizmin ortaya çıkışıyla, sınıfsal sömürü mekanizması o kadar dolaysız olarak ortaya çıkmaz. Önceden de belirttiğim gibi, Marx onu kapitalist üretimin 'gizli sır'ı olarak gördü. Sır, artık ürünün kaynağının kapitalist sınıfın el koyduğu kârın kaynağı olduğu belirtilerek çözülür.

Bu durum hemen hemen herkes tarafından bilinir ve onu burada yalnızca tahsis kaynaklarının önemini ortaya koyarken, bu genel görüş içinde kısmen saklı hâlde olan iki sorunu ele almak için bir zemin oluşturmak amacıyla özetleyeceğim. Bu sorunlardan ilki artığa el konulma sürecinin doğasıyla, ikincisi ise bu bölümde ele alacağım temel sorun olan mülkiyetin temel doğasıyla ilişkilidir.

Sömürü ve Artık

Marx'ın sınıfsal egemenlik anlayışında oldukça fazla sözü geçen 'artık ürün' nasıl bir şeydir? Kavram Marx'ın evrimci şemasının sayılıtlarına uygun düşer, çünkü üretici güçlerin gelişmesinin hızla artan bir maddi zenginliğin yaratılmasına yol açtığı, buna da yeni oluşmakta olan bir yönetici sınıf tarafından özel mülkiyet olarak el konulduğu varsayılır. Marx, artık ürün kavramını –kendileri 'verimsiz' ya da üretken olmayan bir sınıf olarak feodal aristokrasi eleştirisiyle yakından ilişkili olmuş– fizyokratlara borçlu gibi görünür.¹³⁴ Kavram, Marx'ın elinde Artık dünyayı ve ('artık-değer' hâline dönüştürüldüğü) kapitalizmi içerecek şekilde genelde tüm sınıflı toplumlara uygulanan bir şeye dönüşür. Kitapta, daha önceden, üretim potansiyellerini genişletilebilecek du-

¹³⁴ İlişkili bir tartışma için bakınız: Henry W. Pearson 'The Economy has no Surplus: Critique of a Theory of Development', Karl Polanyi et al., *Trade and Market in Early Empires* (New York: Free Press, 1957).

rumda olan toplumlarda yer alan bireylerin böyle davranmayı seçeceklerini ileri sürmenin gereksiz olduğunu belirtmiştim; onlar, bilgi sahibi failler olarak kendi öncelikli çıkarlarını bir başka yerde görebilirler. Ancak, bir 'artık' nasıl tanımlanabilir? Eğer 'artık' kavramıyla 'maddî ürünlerin artışı'nın anlatıldığını düşünürsek, iki olasılık var gibi görünür. Belki de, belli bir toplumda o toplumun üyelerinin hayatta kalmaları için gerekli temel gereksinimlerini karşılamak için talep edilenden daha fazlası üretildiğinde artık üretimin varlığından söz edebiliriz. Ancak, kavram —Marx'ın formüle ettiği şekliyle— sınıf egemenliği teorisinin tamamlayıcı ögesi kılınabilirse de, 'bununla ilgili çeşitli çıkıntılar söz konusu olur. İlk olarak, dünyada her bireyin sürekli olarak şiddetli açlık düzeyinde ya da sınırında yaşadığı çok az toplum vardır ya da olmuştur. 'Artık' kavramı, fiziksel olarak hayatta kalmak için temel asgarî zorunlu gereksinimlerle ilişki içinde tanımlanırsa, çoğunluk bazı artık türleri üretmiştir. İkinci olarak, daha fazlasını üretebileceklerin böyle yapmaları yönünde mekanik kaçınılmazlığın olmadığını kabul edersek, artık ürün potansiyeli bir 'maddî zenginlik' ölçütü olarak gerçekte üretilen ve kullanılan mallardan daha önemli hâle gelir. Son olarak, yönetici sınıf aşırı lüks içinde yaşarken onlara tâbi çok sayıda nüfusun şiddetli açlık içinde yaşadığı örnekler az değildir.

'Artık', bununla birlikte, geleneksel olarak yaptırım altına alınmış ya da alışılacelmış bir yaşam biçimini sürdürmek için gerekli olanı aşan üretim olarak tanımlanabilir. 'Artık' kavramını bu şekilde tanımladığımızda, bu durum artık ürün yaratılmasının tarih içinde büyük önemde bir ilici güç olmuş bulunmasının mümkün olmadığı yargısını pekiştirir, çünkü geleneğin bağlayıcı gücü yüksektir. Bundan ayrı olarak, yine de üreticiler ilgili mallara ihtiyaç hissetmediklerinde artık ürüne el koymasının niçin sömürü olarak ele alınması gerektiği açık hâle gelmez.

Bu yorumlar, kapitalist-olmayan toplumlar ya da 'sınıflara-bölünmüş' toplumlar olarak adlandırdıklarım için de geçerlidir. Marx'ın teorisine göre, kapitalizmde durumun —yine de— yukarıda betimlenenden daha açık olduğu varsayılabilir. Çünkü, artık-değer —emekçinin çalışma günüyle ilişki içinde— ölçülebilir: o, işgücünün maliyeti işverence karşılandığında 'geriye kalan' ve işverene gidendir. Burada ekonomik bir artık tanımı mümkün olabilecek gibi görünmektedir. Olabilir, ancak temel bir şartla. 'Ekonomik' olanın yalnızca kapitalizmde —sınıflara-bölünmüş toplumlardan farklı olarak— bir güç aracı olarak özellikle önemli olması nedeniyle, 'artık' ekonomik açıdan tanımlanabilir. Bunu Marx'ın

klâsik ekonomi politik eleştirisinin temel dayanaklarından biri olarak alıyorum: yani, kapitalist piyasa koşullarında işgücü ve sermayenin 'serbest' mübadelesi gerçekte kapitalist sınıfın ücretli emek üzerindeki zorlayıcı gücünü mümkün hâle getirir. Tarihsel olarak genelleştirilmesi gereken ve kapitalist toplumlar kadar sınıflara-bölünmüş toplumlar için de geçerli olan, bu görüştür. Başka bir deyişle, 'artık ürün' –maddî mallardan oluşsa bile– yalnızca *sınıflar arasındaki eşitsiz güç dağılımına göre* bir *artık olarak* tanımlanabilir. Bir 'artık', basitçe bir sınıfın bir başkasından gasp etmeyi başarabildiğidir.

Bu durum tüm sınıf sistemlerinde yaygın bir olguysa, –Marx'ın analizinin çizgilerini oldukça yakından takip ederek– artığa el koyma mekanizmalarının bir yanda sınıflara bölünmüş toplumlar ve öte yandan da sınıflı toplumlar arasında nasıl farklılık gösterdiğini açıklamamız gerekir. Farkın temel kaynağı oldukça önemlidir ve daha sonra onun içerimleri hakkında daha fazlasını söyleyeceğim. Sınıflara-bölünmüş toplumlarda, artık ürüne el konulması genelde doğrudan güç tehdidi ya da kullanımıyla sağlama alınır. Sınıfsal bölünme, tahsis kaynaklarının denetimine –genellikle olası ya da gerçek şiddet kullanımı ile desteklenmiş– otorite kurma kaynaklarının denetiminden daha az dayanır. Şiddet araçlarının denetimi, büyük ölçüde bir monarkın ya da imparatorluk yönetiminin ellerinde toplanmıştır veyahut yerel diktatörlerin idaresinde daha da yerleşmiş olabilir. Bununla birlikte, bu durum özellikle söz konusu sorunla ilişkili değildir. Sınıflara-bölünmüş toplumlarda, sınıfsal ilişkilerle bağlantılı ekonomik güç nadiren yalnızca ekonomik araçlarla elde edilebilir ya da sürdürülebilir. Bu, her şeyden önce, kuşkusuz –tüm kapitalist-olmayan toplumlarda ekonomik yaşamın öne çıkan temeli olmuş bulunan– tarım üretimiyle ilişkili sınıfsal ilişkiler için de doğrudur. Kapitalizmde, aksine, egemen sınıf konumunu özel mülkiyet sahipliğinin sağladığı ekonomik güç aracılığıyla elde eder. Kapitalist üretim tarzının temel eksenini olan kapitalist emek sözleşmesinin sınıflara-bölünmüş toplumlarda bir dengine rastlanmaz. Bunu bu bölümde yer alan her şeyin temeli olarak kabul ediyorum. Kapitalist ekonomilerde, artık-değere el konulması mülksüz ücretli-çalışanların sermayeye sahiplerine bağımlılığından kaynaklanan ekonomik baskı üzerine kuruludur. Sınıflara-bölünmüş toplumlarda, –büyük ölçüde merkezileşmiş sulama sistemlerinin tarımın temelini oluşturduğu örneklerdeki dâhil– tarım üreticisinin egemen sınıfa ekonomik bağımlılığı zayıf ya da düşüktür.

Bunların hepsinde kapitalizmin ortaya çıkışıyla dönüşümler yaşanır; ücretli işçinin üretim araçlarının denetiminden uzaklaştırılması, onu işveren karşısında zorunlu bir ekonomik bağımlılık konumuna yerleştirir. Daha önceden kullandığım 'çşitsiz karşılıklılık' deyimi bunu anlatmayı amaçlar: kapitalist bir toplumda, işçi kapitaliste –kapitalistin onun işgücüne ihtiyaç duyması gibi– ihtiyaç duyarken aralarında yaygın bir çatışma ilişkisi mevcuttur.

Tahsis Kaynakları:

Sermaye Olarak Özel Mülkiyet

Kapitalist emek sözleşmesi, sermaye sahipleri ile 'tek' mülkiyetleri işgücü olanların piyasada karşılaşmalarına dayanır. Marx, kuşkusuz köylü yığınların feodalizm sonrası Avrupa sathında 'kan ve ateş içinde yazılmış' bir süreç olarak topraktan koparıldığını varsayarak, bunlardan emekçiler üzerinde fazlasıyla durdu. Kapitalizmin kaynaklarını yalnızca sermaye birikimi açısından ele alan yazarlar bakımından bu vurgu fazlasıyla önemlidir. Ancak, Marx'ın sermaye hakkında (ve para hakkında) yazdıkları başlı başına önemlidir. Burada, Marx'ın analizinin daha önceden ortaya konulan zamansal-mekânsal dolayımınla soru-larıyla ilişkili yönlerine işaret etmek istiyorum.

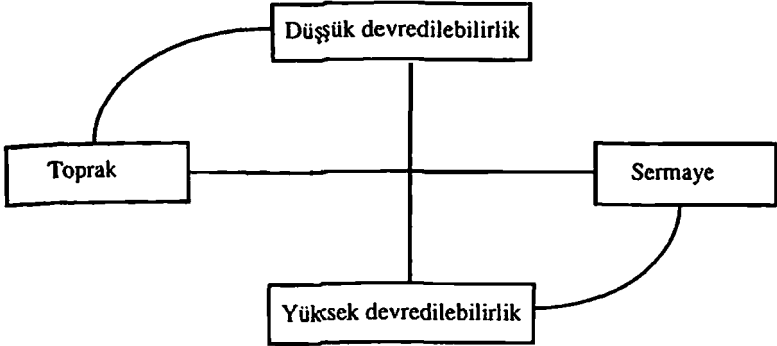
Marx'ın evrimci şemasıyla *Formen*'de ifade edilen belirli görüşleri arasındaki gerilimler gibi, Marx'ın sınıf teorisinin –bu bölümün başında kısaca betimlenen– en genel özellikleri ile onun kapitalizmin sınıfsal yapısına ilişkin yaptığı yorumlar arasında da gerilimler vardır. Genelde, sınıfsal egemenlik, –etkin hâldeki üreticilerden artık toplamakta kullanılan– üretim araçlarının özel mülkiyetine sahiplik etrafında örgütlenir. Ancak, Marx'ın kapitalizmi toplumsal ve ekonomik bir sistem olarak ele alışı, 'özel mülkiyet'in –ya da tahsis kaynaklarının– kapitalizmde belirli temel noktalarda kapitalist-olmayan toplumlara özgü olanlardan büyük ölçüde farklı olduğunu gösterir. Burada, ayrıca bir ölçüde, Marx'ı kendine karşı kullanmamız, kapitalizmin diğer toplum tiplerinden –onun evrimci şemasında gösterme eğiliminde olduğundan– daha farklı olduğunda ısrar etmemiz gerekir. 'Mülkiyet' kavramı Marx tarafından asla ayrıntılı olarak analiz edilmedi ve kav-

ramın doyurucu bir açıklamasına girişecek biri olarak kavramı bir ölçüde ayrıntılı olarak tartışmak gerekecektir. Buradaki amaçların açısından, 'mülkiyet'in nasıl analiz edilebileceğine ilişkin sınırlı bir sınıflandırma yapmak yeterlidir. Öncelikle, *mülkiyet bir içeriğe sahiptir*, mülkiyet bir şeydir. Ticaret ve tarımla para-sermayenin ortaya çıkışı ihmal edilebilir bir olgu olmaktan uzak olsa bile, sınıflara-bölünmüş toplumlarda üretim araçlarındaki temel özel mülkiyet biçimi *topraktır*. Kapitalizmde, her ne kadar (kendisi sermaye hâline gelmiş) toprak gerekli bir üretim kaynağı olarak kalabilse de, temel özel mülkiyet biçimleri fabrikalar, bürolar, makine ve benzeridir. Bu farkın sosyolojik önemini göz ardı etmek zordur ve Marx –ayrıca *Grundrisse*'de– onu analiz etmek için bize bir çerçeve sağlar. 'Mülkiyet', kuşkusuz aynı zamanda maddî kaynakların denetimiyle ilişkili normatif haklara da işaret eder. Burada, pratik olarak, kaynakların devredilebilirlik düzey ve tiplerindeki çeşitlilikleri kabul edebiliriz. Genellikle, sınıflara-bölünmüş toplumlarda, toprak mülkiyetine sahip olan¹³⁵ ve bu toprak üzerinde başkalarının emeğinden kazanç sağlayanların piyasada yasal olarak ne kadar aktarım yapabilecekleri ve satabilecekleri konusunda bazı kısıtlılıklara tâbi oldukları doğrudur. Sınıflara-bölünmüş toplumlar Şekil 5.1'in sol üst köşesinde gösterilen öğelerle, kapitalist ekonomiler ise sağ alt köşede gösterilenlerle karakterize edilebilirler. Kapitalist-olmayan toplumlarda toprağın yaygın önemi Marx tarafından aşağıdaki pasajda ortaya konulur:

Antik dönemde ve feodal düzende –hatta sanayide– olduğu gibi, toprağın düzenlenme biçimi ve bu düzenleniş tekabül eden mülkiyet biçimlerinin birlikte egemen konumda oldukları tarımcı yerleşik düzendeki insanlar arasında az çok toprak mülkiyeti söz konusudur –ki bu yerleşiklik de hemen hemen büyük bir adımdır; o ya eski Romalılar arasında olduğu gibi toprağa bağımlıdır ya da Orta Çağlarda olduğu gibi kent ve kentteki ilişkiler içinde toprak organizasyonunu örnek alır. Ortaçağlarda, sermayenin kendisi –salt para-sermayeden farklı olarak– geleneksel zanaatkarların aletleri vb. bi-

¹³⁵ Max Weber kapitalist-olmayan toplumlarda mülkiyetin 'sahip olabileceği' biçimleri şöyle ayırır: (1) ev-halkı içinde; (2) klan ya da akrabalık grubu içinde; (3) dinsel gruplar içinde; (4) köy topluluklarında; (5) köyler ya da devletlerin siyasî birlikleri içinde. Bunların tümü (6) toprağın devlete ait olduğu toprak derebeyliğinde ya da (7) 'birey özgür ancak bir başkasına kul (bondage) olduğunda' (kölelik, feodalizm), kişisel derebeylikte işleyebilir. Bakınız: Weber, *General Economic History* (New York: Collier-Macmillan, 1961).

çiminde bu mülk-sahipliği özelliği gösterir. Burjuva toplumunda durum zıt niteliktedir. Tarım gittikçe yalnızca bir sanayi dalı hâline gelir ve tamamen sermayenin egemenliğine girer.¹³⁶



ŞEKİL 5.1

Tüm sınıflara-bölünmüş toplum biçimlerinde, en yaygın toplumsal ilişki biçimleri yüksek düzeyde hazır-bulunuşluk içeren toplumlarda ortaya çıkar. Bu olgu, en küçük toplumsal birimler kadar imparatorluk toplumlarının da özelliğini oluşturur. Zenginliğin ticaret ve alışverişle sağlandığı farklı tipten şehir devletleri olmuşsa da, genellikle ticaretin sınıflara-bölünmüş toplumların kesiştikleri yerlerde varolduğunu söylemek doğrudur. Alım-satım ilişkileri, her zaman yüksek düzeyde yerel özerkliğe sahip olan topluluklar arasında sürdürülür. Bu ortamlarda, tarımsal üretimin baskın konumu yalnızca taşınmaz mülkiyetin baskın olmasından daha fazlası anlamına gelir. Marx'ın *Formen*'de vurguladığı ve *Grundrisse*'in diğer bölümlerinde tekrar tekrar üzerinde durduğu gibi, kapitalist-olmayan toplumlarda üretim onun toprakla ve yerel toplulukla 'doğal ilişki' adını verdiği şeye yöneliktir. Tarımsal üretim, kaçınılmaz olarak mevsimlerin ritimlerine uyar ve doğayla sürekli ve incelikli ilişkiler içinde olan üreticileri gerektirir. Sınıflara-bölünmüş toplumlarda, toplumsal farklılaşmanın ana çizgisi kır ile kent arasında olsa bile, kent belirgin biçimde doğal çevrenin ana hatlarıyla do-

¹³⁶ Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth: Penguin, 1973) S. 107.

laysız uygunluğunu korur.¹³⁷ Mekân için geçerli olan şey zaman ve zaman-bilinci için de geçerlidir. Feodalizmde, diğer sınıflara-bölünmüş uygarlıklarda olduğu gibi, yığınlar sorgulamadan yalnızca iki sabit gün anı –gündoğumu ve günbatımı– hakkında bilgi sahibi olurlar. Seçkinler arasında takvimler çoğu kez geçen günler, haftalar ve yılların kesin hesaplarının yapılmasını sağladılar; ancak, zaman-hesaplama da kesinlik, gündelik etkinliğin akışı içinde ne bilinirdi ne de arzu edilirdi.¹³⁸

Marx, kullanım değerini değişim değerinden ayırırken ve paranın ‘salt değişim değeri’ aracı olduğunu gösterirken, paranın yüksek-yoğunlukta ilişkilerin bulunduğu topluluklardaki toplumsal ilişkilerin içeriğinin boşaltılmasını (disembedding) nasıl ifade edip bunu mümkün kıldığını gösterir. Paranın bir yerde olmanın özel düşmanı olduğu söylenebilir; onun değeri değişim üzerinde tamamen asalakvaridir. Simmel’in belirttiği gibi, para

tamamen biçimsizdir; kendi içinde yaşam içeriklerinin düzenli ortaya çıkış ve ortadan kalkışlarının en sıradan izlerini bile barındırmaz; kendisini her an aynı tazelik ve etkinlikte sunar; kapsamlı etkileriyle ve şeyleri bir ve aynı standarda indirgeyerek, yani sayısız dalgalanmayı, uzaklık ve yakınlıktaki, salınım ve dengedeki karşılıklı değişimleri düzleyerek –aksi takdirde bireyin olası etkinlik ve deneyimleri üzerinde kapsamlı değişimler empoze edebilecek– şeyleri aynı düzeye indirger.¹³⁹

Bununla birlikte, Simmel kapitalist ekonominin paraya mutlak bağımlılığını –Marx’ın yaptığı gibi– meta üretimi analiziyle ve bu nedenle sınıfsal yapıyla ilişkilendirmek yerine, daha ziyade parayı bu sonuçları yaratan bir etken olarak ele aldığında hatalı davranır

Meta üretimi, –‘basit’ biçiminde bile– orantısız şeylerin orantılı değişimini gerektirir. Metaları meydana getiren mallar kullanım-değerlerine sahiptirler, ancak gerçekte onları metalar olarak belirleyen değişim değerleri birbirlerinden yalnızca nicel olarak farklılık gösterir –para bu nicelliğin ifadesidir. Bir meta, Marx’ın sözleriyle, ‘bir eşitleyici’ ve bu sıfatla ‘onun tüm doğal niteliklerinin sıfıra indirgenmesidir’; ‘o, artık diğer metalarla özel bir nitel ilişkiye sahip değildir, ak-

¹³⁷ Lewis Mumford, *The City in History* (New York: Harcourt Brace, 1961). Ayrıca bakınız: oldukça yeni bir araştırma; Leonardo Benevolo, *The History of City* (Cambridge, Mass.: M. I. T. Press, 1980).

¹³⁸ Karşılaştırın: Lawrence Wright, *Clockwork Man* (London: Elek, 1968).

¹³⁹ Georg Simmel, *The Philosophy of Money* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978) S. 495.

sine daha çok genel temsil olduğu kadar genel ölçüdür, diğer tüm metallerin genel değişim aracıdır.' Ürün, -bir meta olarak- bir değişim anına dönüştürülür. Tüm metaller böylece 'doğal ürün' olarak ve değişim değeri olarak ikili bir varoluşa sahip olurlar. Marx, yalnızca değişim-değeri ürünlerden koparıldığında ve onların yanında bir meta, yani para olarak varolduğunda, metallerin dolaşımı sürecinin -yalnızca olgun düzeye ulaşmış bir kapitalist ekonomiyle ilişki içinde- gelişkin bir düzeye ulaşabileceği çıkarımında bulunur. Marx, paranın gelişmesi ve evrenselleşmesinin belirli bir biçimde yazının icadıyla koşutluk gösterdiğini, çünkü her ikisinin de 'simgeledikleri' nesnelerden ilerlemeci bir uzaklaşma gösterdiklerini belirtir.¹⁴⁰ Yazmanın, resimlerden nesne-dünyasıyla 'keyfi' bir ilişkiye sahip soyut işaretlere geçişte böyle bir uzaklaşma sergilediği sonucuna varılabilir.¹⁴¹ Para, ayrıca değişimde içerilen kullanım değerine sahip nesneler ya da ürünler olarak başlar; ancak giderek içerdiği kullanım değerinden koparılır. Marx, paranın değerini -gümüş ya da altın gibi- özel bir içerikte temellendirmek isteyen bu teorileri reddeder. Paranın asıl özü esasen 'değersiz' kâğıt para biçiminde bulunabilir, kullanım değerleri ile ilişkili olabilecek bazı niteliklere sahip gibi görünebilen formlar içinde değil. Para, yalnızca tüm diğer metallerin değişim-değerini temsil ya da sembolize ettiği için bir meta hâline gelir.

Para-Meta-Para ilişkisi, kapitalist ekonomide sermaye çevriminin temel bileşenidir. 'Değersiz' paranın gelişmesi bu açıdan önemlidir, çünkü para bu yolla ürünlerin yaygın metalaşması içinde ifadesini bulan dönüşüm/dolayım ilişkilerini en üst düzeye çıkarır. Para, değişim-değerlerinin oldukça büyük zaman-ölçek aralıklarında çevrimini mümkün hâle getirir. Bunu yalnızca değişim-değerinin fiyatlar biçiminde ifade edilmesine imkân sağladığı için yapar. Takas ya da mal olarak ödeme ya da feodal hizmetler gibi diğer meta değişim biçimleri çevrim oluşturmazlar: Çevrimde olmak her şeyden önce iki şeyi gerektirir: *İlk olarak*, metallerin fiyatlar olmaları önkoşulunu; *İkinci olarak* da, birbirinden soyutlanmış mübadele davranışlarını değil, aksine sürekli akış içindeki,

¹⁴⁰ Marx, *Grundrisse*, S. 141, 145 ve 166-167. Marx'ın çok az para tartışması analizinden biri için bakınız: Suzanne de Brunhoff, *Marx on Money* (New York: Urizen, 1976).

¹⁴¹ Bununla birlikte, imin (*sign*) keyfiliği kavramı biraz dikkatle ele alınması gereken bir kavramdır. Bakınız: 'Structuralism and The Theory of Subject' adlı yazıma, *Central Problems in Social Theory* (London: Macmillan, 1979).

az çok tüm toplum yüzeyinde ilerleyen bir değişim döngüsünü, aynı şeyin bütünselliğini (totality).¹⁴²

Para bir çevrim aracıdır, ancak aynı zamanda zenginliğin çok büyük miktarlarda saklanması mümkün kılar. Bu noktada Weber'in analizi Marx'inki ile mükemmel uygunluk gösterir. Weber'in kapitalizmin oluşumunda özellikle önemli olarak gördüğü iki özellik, yani çift-girişli defter tutmanın icadı ve kredi sistemlerinin koordinasyonu parasermayenin saklanmasına yardım eden araçlar olarak görülebilir. Olgun düzeyine ulaşmış bir kapitalist ekonomiyle ilişkili metallerin çevrimi, mekânda ve de zamanda genişlemeyi gerektirir. Para zaman ve yer bakımından birbirinden oldukça uzak olan kişiler arasında malların edinilmesi ya da elden çıkartılmasını mümkün kılar. Çift-kayıtlı muhasebe, uzun zaman-mekân dilimlerinde ortaya çıkan içe ve dışa akışların ayarlanmasını mümkün hâle getirir. Kredi imkânları, Weber'in açık bir biçimde 'değerin saklanması' adını verdiği, gelecekte ödeme yapma taahhüdüne karşı yükümlülükleri ertelemek anlamında kullandığı olguyu olanaklı kılar.¹⁴³ Muhasebe tutma ile kredi sisteminin bir araya gelişleri, para çevrimi ve saklanmasıyla organizasyonunda önemli bir kurum olan bankacılığın odak alanını oluşturur.

Tahsis Kaynakları:

Sermaye ve Ücretli Emek

Marx'a göre, feodalizmin ortadan kalkıp yerine kapitalizmin geçişi, iki süreçler öbeğini; bir yanda sermaye birikimini ve öte yanda ise 'özgür' ücretli emeğin yaratılmasını gerektirir. Marx, kapitalizmin kaynaklarının tamamen sermaye birikimine göre anlaşılacağı düşüncesinde olanları ya da sermaye birikiminin bizzat mülksüz bir işgücünün gelişimine yol açtığını varsayanları küçümser. Sermayenin 'ilksel birikimi'nin temeli hâline gelmiş olan para biriktirmek, feodalizmin meta piyasalarının oluşumu aracılığıyla çözülmesinde yer alan kısmen nispeten

¹⁴² Marx, *Grundrisse*, S. 188.

¹⁴³ Max Weber, *Economy and Society*, Cilt 1 (University of California Press. 1978) S. 80 ve izleyen sayfalar.

küçük bir unsurdur. Ancak, kapitalizme özgü bir olgu olan 'emek piyasası', yalnızca tesadüfen Avrupa'da parasal zenginliğin gelişmesiyle ilişkili olmuş diğer süreçlerin (İngiltere'de kapanma hareketinin) sonucu idi.¹⁴⁴ Bu süreçlerin nasıl ve niçin ortaya çıktıkları, kuşkusuz sürekli bir tartışma konusudur, ancak burada bu tartışmaya girmeyi önermiyorum. Marx'ın analizinde yaşamsal önemde olan şey, kapitalist ekonomide yapısal bir bütün olan Para-Sermaye-Para'nın (M-C-M) sermayenin çevrilebilirliğinin emeğin (işgücünün) çevrilebilirliğine nasıl bağlandığını gösterme biçimidir. Yapısal bütün Para-Emek Sözleşmesi-Kâr, Para-Meta-Para ilişkisi gibi aynı formu gerektirir.

Bu eşbiçimlilik, işgücünün kendisinin bir meta olması ve bu yüzden doğrudan değişim değerinin gerektirdiği dönüşüm/dolayım ilişkilerinin içerisinde yer alması nedeniyle ortaya çıkar. Marx'ın üreticilerin kendi üretim araçlarından yoksun bırakılmalarının yol açtığı tarihsel geçişin radikal doğasını vurgulamakta tamamen haklı olduğundan kuşku duyulamaz. Bu yoksun bırakma süreci, açıkça kesinlikle 'emeğin' karakterini kapitalizm koşullarında –tüm sınıflara-bölünmüş uygarlıklardan– farklı hâle getirmiştir. Kırsal emek, –önceden de belirtildiği gibi– her zaman yerel topluluk ve toprakla 'doğal ilişki'nin tamamlayıcı bir ögesini oluşturmuştur. Geleneksel anlamında paranın malların kullanım değerleriyle ilişki içinde olması gibi, işgücü de –metalaşmış bir form olarak– emek ile ilişki içindedir. Bir meta olarak emek, diğer metalarla bir yanda insan yetenek ve becerilerine yatırım olarak, diğer yanda ise sermaye açısından değişim içindeki değerine göre tespit edilmiş bir 'maliyet' olarak benzer bir ikili varoluşa sahiptir.

Hem mallar hem de emeğin birbirleriyle değiştirilebilir metalar olarak ortak varlıklarını olanaklı kılan temel kurucu bileşen, –Marx'a göre– zamandır. İşgücünün kendisi de dahil, her meta 'belirli miktarda emek zamanının nesneleşmesi'dir.¹⁴⁵ 'Toplumsal olarak gerekli emek-zaman', metaların değerini düzenler ve değişim-değerinin standart ölçüsünü oluşturur. Zaman birimleri, metaların değerini bölünebilir ve nicelleştirilebilir kılan şeylerdir. Zamanın nicelleşmesi, böylece metaların değiştirilmesiyle üstlenilen evrenselleştirici niteliğin asıl temelini oluşturur. Ekonomik hesap yapma, muhasebe ve benzerinde metalar kâğıt üzerinde nicel değer ölçülerine dönüştürülürler. Kâğıt üzerinde

¹⁴⁴ Weber, *General Economic History*.

¹⁴⁵ Marx, *Grundrisse*, S. 140; *Capital*, Cilt 1 (London: Lawrence & Wishart, 1970) S. 39-40.

–Marx’ın söylediği gibi– bu süreç salt soyutlamayla gelişir; ancak, ‘gerçek değişim sürecinde gerçek bir aracıya, bu soyutlamayı gerçekleştirecek bir araca gerek duyulur.’¹⁴⁶ *Bu araç, değişim içindeki metaların yalnızca –ayrıca emek birimlerinin zamansal denkliğine de bağlı olan– değişim değerleri olarak varolmalarıyla sunulur.* Bir ekmeği değiştirmek için kaç yarda ketene gerek duyulduğunu belirlemek için, –Marx’ın verdiği örnekte– ekmeğin belirli nicelikte emek-zamanla eşitlenmesi gerekir. Aynısı keten için de yapılmalıdır. Metaların her ikisi de kendisinden bir başka şeyle eşitlenmelidir. Bu ‘bir şey’, bir nesne değil, aksine nicelleştirilmiş emek-zaman ölçeği üzerine kurulu ilişkili bir olgudur:

Metanın öncelikle emek zamana, kendisinden nitelik olarak farklı bir şeye çevrilmesi gereklidir (nitelik olarak farklı bir şeye çevrilmelidir (1) çünkü o emek-zaman olarak emek-zaman değil, aksine maddeleştirilmiş emek-zamandır; hareket formunda değil, aksine hareketsiz; süreç formunda değil, aksine sonuç formunda emek-zamandır; (2) çünkü o genelde –yalnızca bir kavram olarak varolan– emek-zamanın nesneleşmesi değildir [o yalnızca niteliğinden soyulmuş, yalnızca nicel varyasyonlara tâbi bir emek kavramıdır]; aksine, daha çok özel bir şeyin özel sonuçları ya da nitelik bakımından diğer emek türlerinden farklılık gösteren doğal bir biçimde belirlenmiş bir emek türüdür), böylece meta belirli bir emek-zaman niceliği olarak, belirli büyüklükte bir emek olarak diğer emek-zaman nicelikleri ile, diğer büyüklükteki emek ile karşılaştırılmalıdır.¹⁴⁷

Marx’ın tezinin doğasının burada açıklanması gereklidir. Zaman. –insan organizmasının kaçınılmaz ölümüne doğru gidişi bağlamında– her türden üretim sisteminde ve bu nedenle emekle ilişkisi içinde kıt bir kaynaktır. Marx’ın kısa ve öz olarak ortaya koyduğu gibi, ‘zaman ekonomisi, bununla ekonomiyi nihaî olarak tamamen kendine indirger.’¹⁴⁸ Bununla birlikte, değişim değerlerinin emek-zamana göre hesaplanması ve koordinasyonu, para sermayenin bağımsız gelişimi ile –kapitalizme özgü bir olgu olan– ücretli emeğin oluşumunun devreye soktuğu ekonomik ilişkilerin metalaşmasına özgü bir özelliktir. Sınıflara-bölünmüş toplumlardaki artık yaratılma biçimleri ile karşılaştırıldığında, artık-değer yalnızca işgününün nicelleştirilmesine göre değerlendirilir. Kapitalist-olmayan ekonomilerde, üretici işgününün bir bölümünü –ya da daha genel olarak belirli bir zaman dilimi içinde belli miktarda ça-

¹⁴⁶ Marx, *Grundrisse*, S. 142.

¹⁴⁷ a. g. y., S. 143.

¹⁴⁸ a. g. y., S. 173.

İşma günlerini- ürünleri sömürücü sınıf tarafından gasp edilen üretim etkinliğine ayırabilir. Ancak, bu durum artık-değer yaratılmasında yer alan nicelleştirilmiş emek-zamanla yalnızca aldatıcı bir benzerlik sergiler. Kapitalizmde zaman olarak sınırlı özel bir 'işgünü' gündeme girer, işgünü alt zaman birimlerine bölünür ve işçi ile işveren arasında bir pazarlık aracı olarak kullanılır. Zaman üzerinde mücadele, kapitalist ekonomideki sınıfsal çatışmanın en dolaysız aracıdır; işgününün uzunluğu gelenek ya da anlaşıma ile değil, bu mücadelenin sonucunda belirlenir. Marx'ın sözleriyle 'Zaman her şeydir, insan hiçbir şey; o, olsa olsa zamanın yeniden canlanmasıdır. Nicelik tek başına her şeye karar verir: saat be saat, gün be gün.'¹⁴⁹

İşgücünün bir meta olarak 'ikili varoluşu', diğer metaların varoluşlarından iki açıdan oldukça önemli düzeyde farklılık gösterir. İlk olarak, işgücü kendisi değer üreten tek metadır ve bu nedenle kârın-kapitalist ile ilişki içinde- oluşmasında oldukça özel bir rol oynar. İkinci olarak, işgücünün 'diğer yan'ı (varoluşunun bir meta olmayan diğer yanı), yalnızca maddî bir malın kullanım değeri değil aynı zamanda gereksinimlere, duygulara ve özlemlere sahip yaşayan insan olmasıdır. İşgücü, bir başkası gibi bir metadır -ancak bir başkası gibi bir meta olarak alınmaya karşı durur. Mülk sahipliği, -sermaye gibi- tek 'mülkiyet'leri kendi işgücü olanlar ve bir emek piyasasında parasal bir ücret için pazarlık yapmaya zorlananlar üzerinde baskı yaratarak, işverenlere birçok hak sağlar. Kapitalist emek sözleşmesinin salt ekonomik doğası bakımından, işgücü işveren için bir 'üretim faktörü' ve bir 'maliyet' olarak görülür. Ancak, işgücü, ürettikleri maddî metalarla aynı değerde görülmeye karşı çıkan -belirli sınıfl ortamlarında çalışan-insanların somut etkinliklerini içerir.

Sermaye ile ücretli emeğin bir bağımlılık ve çıkar çatışması ilişkisi içinde birbiri içine geçişleri, kapitalist ekonominin üretim düzeninde denetimin diyalektiğinin ana temelini oluşturur. Bu durum, kapitalizmi sınıflara-bölünmüş toplumlardan ayıran temel önemde bir husustur. İkincilerde, o yerel topluluk, gelenek ya da akrabalık çevrelerinin sömürülen kişilerin gündelik varoluş koşulları üzerinde belli ölçüde bir denetimi sürdürmelerini sağlayan orada yer almayan ilişkilerin etkisine karşı bir direniş hâlini alır. Zamansal-mekânsal dolayımın -yapısal olarak para-sermayenin yaygınlığı ile, emeğin metalaşması ile ve birinin diğerine dönüşebilirliği ile- mümkün kılınan büyük ölçekte genişle-

¹⁴⁹ *Poverty of Philosophy* (New York: International Publishers, 1971) S. 54

mesi, yerel üreticiler topluluğunun bağımsız ve özerk niteliğini baltalar. Sınıflara-bölünmüş toplumlardaki birçok ortam ve koşuldaki konumdan farklı olarak, kapitalizmde sınıf mücadelesi iş ve emek ortamının kurulması üzerine bina edilir. Yaratıcı örgütlenme bağlamında, ücretli işçinin emek koşulları üzerinde elde ettiği her türden güç, esas olarak işyerinin 'savunma temelinde denetlenmesi' yönünde girişimlerle, yani informal üretim normları, emeğini çekme tehdidi ya da emeğin gerçekte kendini çekmesi, iş-bırakma ve benzeri ile sağlanır.

Sınıflı bir Toplum olarak Kapitalizm

Kapitalizmi sınıflı bir toplum olarak adlandırıp, böylelikle onu –toplumsal bir sistem olarak– sınıflara-bölünmüş toplumlardan ayırırken, esas olarak iki şeyi vurgulamayı amaçlıyorum: 'ekonomik olan'a ve daha genel olarak doğanın dönüştürülmesine verilen önceliği; ve yukarıdaki tartışmanın ardından, sömürü ile sınıfsal egemenliğin emek sürecinin tam kalbine oturmasını. Bu ikisi arasındaki ilişkiler, yukarıda belirtilen dönüşümlerde görülebilir: burada, egemen mülkiyet biçimi sermayedir ve eşanlı olarak nüfusun büyük çoğunluğunun sahip olduğu tek 'mülkiyet' kendi piyasa güçleridir, yani parasal bir ücret elde etmek için pazarlanabilir bir kaynak olarak işgüçlerini sunabilirler. Bu koşullarda, mülksüz ücretli emekle 'dengesiz karşılıklık' içinde olan üretim araçlarının özel mülkiyeti üzerine kurulu olan sınıfsal ilişkiler, sınıflara-bölünmüş toplumlarda görülebilenin daha ötesine geçen güç dinamiklerinde merkezî bir konuma sahiptirler.

Püritanizmin –ve gerçekte daha genel olarak belirli Hristiyanlık sistemlerinin– kapitalizmin ilk kaynakları üzerinde oynadığı rol ne olursa olsun, –bir kez yerleştğinde– kapitalist toplumun önceki dönemlerle koşutluk göstermeyen teknolojik yenilik ve 'ekonomik gelişme' yönündeki daimi bir itici güç ile ilişki içinde olduğu tartışma götürmez. Aynı şekilde, Marx'ın bu itici gücü üretimin fiyat, kâr ve yatırımca düzenlenen dinamik doğası içine yerleştirmekte haklı olduğu konusunda çok az kuşkuyla yer var gibi görünür. Bu durum gerçekler karşısında bir sıradan bir olgu olarak ortaya çıkıyorsa da, sosyolojide uzunca bir süre egemen olmuş rakip teori olan 'sanayi toplumu teorisi' ışığında

ele alındığında daha az böyle görülür.¹⁵⁰ Çünkü, sanayi toplumu teorisi (ve onun sözde bir 'sanayi-ötesi' dünya kavramı ile ilişkili çağımıza uygun bir türevi), kendi teşhis ettiği değişimleri ortaya çıkartan mekanizma ile ilgili bir görüşten yoksundur: bu teoride, teknoloji kendisinin temel-harekete-geçiricisi olarak ortaya çıkar.¹⁵¹

Kapitalist toplumda, özel mülkiyet sahipliği –sınıflara-bölünmüş uygarlıklardakinden farklı olarak– hem bir artık-ürüne (artık-değer biçiminde) el konulmasının temel aracıdır hem de toplumsal değişme yaratan temel bir güçtür. Özel mülkiyet, –sermaye gibi– bir toplumsal organizasyon ve hareketlilik mekanizmasıdır; o, –sınıflara-bölünmüş toplumlardaki toprak ya da ticaret sermayesinin mülkiyetinden çok daha önemli bir biçimde– toplumsal bütünlüğün yeniden-kurulması ile ilişkilidir. Çünkü, kapitalist ekonomi bir kez yerleştiğinde kârla sürdürülebilecek üretici girişimi mümkün kılacak yatırım düzeylerinin sürdürülmesine bağlı hâle gelir; ve ayrıca kârın yaratılması yeniden-yatırımın koşuludur. Bu durum, tahsis kaynaklarının hem maddî birikim sağlama yönünde sürekli baskı konusunda, hem de ayrıca bu birikimin sağlama biçiminin asıl merkezî olarak yeni bir önemi hak ettiklerini gösterir.

Kapitalizmde ekonomik yaşamın metalaşması, yukarıda göstermeye çalıştığım gibi, –birbirleriyle ilişkili– iki yolda ilerler. 'Yatay' bir boyutta, sermayenin genişlemesi ve özellikle para-sermayeye baskın biçimde dönüşümü, ürün piyasalarının büyük ölçekte genişlemesini gerektirir. 'Dikey' bir boyutta, emeğin üretim araçlarının denetiminden yaygın olarak koparılmasıyla, işgücü işin kendi 'içeriği'nden, işçinin icra ettiği gerçek işlemlerden ayrı hâle gelir. Bu iki dönüşüm/dolayım ilişkisinin genişlemelerinin bir araya gelişinin temel sonucu, *artığa el konulmasının üretim sürecinin bir unsuru hâline gelmesidir*. Sınıflara-bölünmüş toplumlarda, köylü belirli bir dönem emeğini ya da ürünün bir bölümünü egemen sınıfa ayırabilir. Devletçe-yönetilen sulama sistemleri varolduğunda bile, emek sürecinde sömürü ilişkisi önemli ölçüde etkili değildi. Her türden sınıflara-bölünmüş toplum egemen düzeyde köylü üretimi üzerine kurulu idi; sınıflara-bölünmüş uygarlıklarda beş bin yıldır görülebilen köylü emek biçimleri arasında, köylü emeği ile

¹⁵⁰ Karşılaştırın: 'Classical Social Theory and Origins of Modern Sociology' adlı yazım, *American Journal of Sociology*, Vol. 81, 1976.

¹⁵¹ Bakınız: özellikle Clark Kerr et al., *Industrialism and Industrial Man* (Harmondsworth: Penguin, 1973).

kapitalist ücretli işçi emeği arasında olandan çok az fark vardı. Mübadele süreci ile işgücünün metalaşması sürecinin kesişiminin sanayileşmeyi olanaklı kılan şey olduğunu, tersinin geçerli olmadığını görmek oldukça önemlidir.

Sınıflara-bölünmüş toplumlarda emeğin genellikle yalnızca iki şekilde 'idare' edildiği söylenir. –Daha önceden kısmen önemli atıflarda bulunduğum– ilkinde, 'idare' hemen hemen güçlkle geleneksele benzer bir şey içinde ele alınır. Bu, şimdiye kadarki en yaygın türden sömürü denetim araçları ile ilişkili olmuştur: burada, üretici –tarımsal üretimde– yalnızca angarya emeğe dahil edilecek ya da ürünlerini sömürücü bir sınıfa bırakacak biçimde 'idare edilir.' Bir işgücünün 'idare edilmesi' bakımından kapitalist sınaî üretime yakın düşen ikinci forma ise emeğin büyük çiftliklerde ya da inşaat projeleri (tapınaklar, yollar ve benzerinin inşası) için kütleli ölçekte koordine edildiği yerlerde rastlanır. Köle emeği, –kesinlikle her zaman bu şekilde olmasa da– tipik olarak bu koşullarda öne çıkar. İkinci tip emek sömürüsü, bazen –özellikle emeğin özel büyük ölçekte projelerin sürdürülmesi için işç koşulduğu yerlerde– 'insan makineler'in yaratılmasıyla ilişkilidir. Bu insan 'megamakineler',¹⁵² yine de, (a) ticaret ya da imalat ile uğraşan sınıflar tarafından denetlenmezler; (b) yalnızca düzensiz olarak organize edilmişlerdir ve (c) işin yürütülmesi için gerekli teknolojik forma sahip işgücüyle bütünleşmiş değillerdir. İnsan emeği bir makine biçiminde koordine edilmiştir, ancak teknolojik organizasyonun bir unsuru olarak ele alınmaz. İkincisi, –özellikle Braverman'ın çalışmasında açıklamaya yardımcı olduğu gibi– kapitalist emek sürecinin temel bir özelliğini oluşturur.¹⁵³

Britanya'da başlayıp sonradan dünyaya yayılan 'Sanayi Devrimi' ile yaşanan değişimlerin öneminden kuşku duyulamaz. Ancak, iki etken Sanayi Devrimi'nin esasen bir dizi ilişkili teknolojik yenilik olarak görülebileceğini savunan oldukça yerleşik bir görüşü doğrulamaya yardımcı olur. Birinci görüşte, fabrika üretiminin yayılmasına ve daha genel düzeyde evin işyerinden yaygın biçimde ayrılmasına yol açan temel itici gücün teknikteki değişimler olduğu ileri sürülür. Ancak, fabrikanın ge-

¹⁵² Lewis Mumford, *The Myth of the Machine* (London: Secker & Warburg, 1967) ve *The Pentagon of Power* (London: Secker & Warburg, 1971).

¹⁵³ Harry Braverman, *Labour and Monopoly Capital* (New York: Monthly Review Press, 1974).

lişimi, ücretli emeği disiplin altına almak için işçilere doğrudan gözetim araçlarıyla boyun eğdirilmesi ihtiyacının farkına varılmasıyla daha yakından ilişkili olmuş gibi görünmektedir.¹⁵⁴ Bu durumun yukarıda sözü edilen sınıfsal ilişkilerin üretim sürecine nüfuz etmesi süreciyle nasıl bir ilişki içinde olduğunu görmek hiç de zor değildir. Kapitalist emek sürecinin biçimlenişi, –önceden de sözünü ettiğim gibi– ne feodalizmde varolduğu gibi zorunluluk ya da sadakat yemini inormlarıyla ne de doğrudan korku tehdidiyle yaptırım altına alınır. İşverenlerin birer birey olarak değil de daha çok bir bütün olarak sahip oldukları tek yaptırım, bir kısmı ücretli emek biçiminde olan ellerindeki gasp edilmiş işçilere duyulan ihtiyaçtır –Marx’ın betimlediği gibi, *der stumme Zwang*, ekonomik ilişkilerin ‘kasvetli baskı’sıdır. İşçilerin –üretimin doğrudan denetim altında gerçekleştirildiği– ayrı ve bağımsız bir işyerinde yoğunlaşmaları, işverenin işgücü üzerinde başka durumlarda gerçekleştirilmesi zor olacak denetimi kurmasını olanaklı kılar.

Sanayi Devrimi’nin yarattığı teknolojik yeniliklerinin abartılmasının ikinci temelinde, tarihçilerin çoğu kez Britanya’da onsekizinci yüzyıl sonunda ve ondokuzuncu yüzyıl başında gerçekleştirilen mekanik yeniliklerin daha önemli olduklarını savunan Viktoryen görüşü benimseleri yatar. Böyle bir hareket noktası, en azından onbirinci yüzyıla kadar götürülebilen, ancak kesinlikle yalnızca Avrupa’ya özgü olmayan geniş bir icatlar tarihini küçümser. Yakın ve Uzak Doğunun o zamanın teknolojik olarak daha gelişmiş uygarlıkları ile yapılan ticaret ve savaşlar teknolojik etkinliğin oldukça kapsamlı düzeyde yeniden canlanışına yol açtı. Bizans kültüründen tekstil, çömlekçilik ve mozaikler, İslâm dünyasından sulamacılık, kimyasallar ve at-bakımı, Çin’den porselen, ipekler, kâğıt yapımı ve barut geldi.¹⁵⁵ Amerika’nın sömürüsü hammadde-lerin çeşidini ve arzını büyük ölçüde artırdı ve madencilik ve maden artımıyla ilişkili sanayilerde daha teknik katkılarının yapılmasına yardımcı oldu. Madencilikte ve onaltıncı ve onyedinci yüzyılların askeri örgütlenmesinde hem teknolojinin hem de daha sonradan fabrikalara giren toplumsal disiplinin en önemli ilk örneklerini görürüz.

¹⁵⁴ Bakınız: aynı kitap, Bölüm 6.

¹⁵⁵ Mumford, *The Pentagon of Power*, S. 132 ve izleyen sayfalar ve birçok yerde. Ayrıca karşılaştırın: Jean Gempel, *The Medieval Machine* (London: Gollancz, 1977).

Onaltıncı yüzyılda ... madencilik ve maden arıtımı, –birçok işlemin mekânı olmasa, ... demiryolu yapımı, mekanik kaldırma, yapay aydınlatma ve havalandırma yeraltı tünelleri dahil birçok temel yeniliğin madencilikten kaynaklanması anlamında– gelişmiş sanayi hâline geldi. Madencilik, köken olarak, insanî etkenlerin duygusuzca göz ardı edilmesi, komşuluk ilişkilerinin kirlenip yıkılmasına kayıtsızlık, arzu edilen metal ya da yakıtın elde edildiği fiziksel-kimyasal süreçler üzerinde yoğunlaşılması ve her şeyin ötesinde çiftçi ve zanaatkârın organik dünyası ve Kilise, Üniversite ve Kentin manevî dünyasından topografik ve zihinsel soyutlanmışlığı bakımından daha sonraki mekanizasyon biçimleri için örnek oluşturmıştır.¹⁵⁶

Kışlalarda ve (onaltıncı yüzyılda Orange ve Nassau Prensi Maurice tarafından gerçekleştirilen askerî yeniliklerin örnek oluşturduğu) insanların savaş alanlarında kütleli düzeyde koordinasyonunda, –hem Marx hem de Weber’in belirttikleri gibi– fabrikadaki sıkı denetimin prototipi görülebilir.

Avrupa teknolojisinin özel tarihi, yine de bu bölümde geliştirdiğim hareket noktası için, teknolojik yeniliğin diğer kurumlara geleneksel bağımlılığından koparılmasına göre daha az önemlidir. Bu olaya yol açan olaylar zinciri ne olursa olsun, bu durum sınıflara-bölünmüş toplumun dışında oluşmuş sınıflı bir toplumun yarattığı iki metalaşma süreciyle tamamlayıcı düzeyde ilişki içindedir.

Ekonomik Olan ile

Siyasal Olanın Birbirlerinden Ayrılması

‘Ekonomik olan’ın ‘siyasal olan’dan ayrılması, Marksist olsun/olmasın birçok yazar tarafından uzunca bir süre kapitalizmin temel bir niteliği olarak alınmıştır. Ancak, bunun içerimlerini ortaya koyarken biraz daha dikkatli olmamız gerekir. Sınıflara-bölünmüş toplumlarda, –her ne kadar yerel düzeyde ‘ekonomik’ topluluk kendi yaşamının kurumsal çerçevesi içinde gömülü olsa da– üretim ilişkileri kapitalist toplumlarda olana göre –devlet biçimindeki– ‘siyasal olan’dan kesinlikle çok daha farklılık gösterir. Devlet artık ürüne el konulmasını düzenleyip yaptırım altına alabilir, ancak bu uygulama üretim süreci bakımından gerçekte çok az önemlidir. Bu nedenle, kesinlikle ekonomik ve siyasal iliş-

¹⁵⁶ Mumford, *The Pentagon of Power*, S. 147.

kilerin kapitalizmde –hep önceden olagelene göre– daha yakından bütünleştirilmesi söz konusudur.

Açıkça görüleceği üzere, ‘ekonomik’ ve ‘siyasal’ –kapitalist olmayan toplum biçimlerinde olduğu gibi– kapitalizmin gelişimiyle aynı anlama gelmediği için, bu yanıltıcı bir vargıdır. Bu durum üretim sisteminin odak-noktası olarak sermaye/ücretli emek ilişkisinin oluşumuyla ilgili meta genişlemesi hakkında önceden söylenilenler ışığında yeterince açıktır. Ancak, (a) kapitalist devletin rolünün, kapitalizmin ilk dönemlerinde bile, ekonomik alanda ön plâna geçmiş sözleşmeye dayalı ilişkileri güvence altına alıcı idarî ve yasal bir aygıt sağlamakla sınırlı olduğunu varsaymaktan uzak durmak ve (b) ekonomik olanın siyasal olandan ayrılmasının meta piyasalarının rekabetçi niteliğine bağlı olarak anlaşılabilirliğini düşünmekten kaçınmak oldukça önemlidir. Bu düşüncelerin her biri klâsik ekonomi politikle yakından ilişkilidir ve ekonomi politik eleştirileri, Marksist yazarlar dahil, kesinlikle onların dışında değildir.

Nokta (a) şu an için yüzleşmek niyetinde olmadığım birçok zor tarihsel ve analitik sorun ortaya çıkartır. Yine de, Avrupa’daki ‘mutlakıyetçi devlet’in kapitalizmin ortaya çıkışı için temel önemde olduğunda ısrar ederken ve mutlakıyetçiliğin Asya Tipi ve farklı türden imparatorluklardaki ‘despotizm’den tamamen farklı olduğunu düşünürken Weber’in haklı olduğunu yadsımak zor gibi görünmektedir. Avrupa’daki mutlakıyetçilik yalnızca yarı-özerk kent komünleri üzerine kurulu bir ‘sivil toplum’un yerleşmesiyle tesadüf etmekle kalmaz, aynı zamanda ona yakından bağımlıdır. Mutlakıyetçi devletin yalnızca feodalizmin çöküşü ile kapitalizmin yerleşmesi arasında yer almış bulunan geçici bir olgu olarak görülmesi hata olacaktır. Mutlakıyetçi yöneticiler –‘burjuva’ kasabaların bağımsızlık ve zenginliklerinin gelişmesinde olduğu gibi– *Stände*’nin* normatif çerçevesinin parçalanmasında büyük bir rol oynadılar. Yine de, bu oluşum Marx tarafından tümüyle kabul edildi ve açıklandı. Marx’ın analizinde, burjuvaların feodalizmin hakkından tamamen gelmek için mutlakıyetçi yöneticilerle işbirliği yaptıkları, ancak güçlerini yeterince artırdıklarında mutlakıyetçi yöneticilere isyan ettikleri ileri sürülür. Bununla birlikte, kapitalist unsurların mal ve emek piyasalarının genişlemesini güvence altına alma arzularının bu sürecin zeminini oluşturan asıl uyarıcı güç olduğu varsayılır, böyle ki burjuvazi devletin güç alanını sınırlamaya çalışmıştır. Bu yal-

* *Stände*: statü grupları

nızca aşırı bir basitleştirme değil, aynı zamanda da doğrudan kapitalizmin ilk dönemlerindeki devlet etkinliklerinin hafife alınmasıdır. Mulakıyetçi devlet kapitalizmin yerleşmesine feodal güçler dağılımının ortadan kaldırılmasına yardımdan daha fazla katkıda bulundu. Yenice oluşan kapitalizmin ekonomisinin yönetimiyle 'iç bakımdan' ilgili olduğunda, bu katkılar özellikle kağıt para sisteminin merkezîleşmesiyle ilişkiliydiler; 'dış bakımdan', devletler enerjik bir biçimde Batı Avrupa'nın önde gelen ülkelerinin zenginliklerini artıran askerî genişleme politikalarını devam ettirdiler. Günümüzde, kapitalizmin başından beri, Wallerstein'in terime yüklediği anlamda, bir 'dünya sistemi' –birçok açılardan imparatorluk toplumlarından kesinlikle farklı bir dünya sistemi– olduğu yaygın olarak vurgulanır.¹⁵⁷ Ancak, onun ayrıca Avrupa'da başka yer ve zamanlardaki sınıflara-bölünmüş uygarlıklar arasındaki yakın koşutluklara sahip olmamış gibi görünen türden bir devlet sistemi olarak başladığını da kabul etmek aynı ölçüde önemlidir.¹⁵⁸ Bunun basitçe kapitalizm için 'işlevsel' olduğunu ileri sürmeye gerek yoktur, kapitalist toplumların alan bakımından sınırı belirlenmiş devletler olarak ortaya çıktıkları fazlasıyla açıktır.

Yukarıda sözü edilen (b) görüşünün benimsenmesi, kapitalizmin gelişmesinin nasıl betimlenebileceği konusunda kapsamlı sonuçlar içerir. Genel bir niteleme olarak, bu görüşün rekabetçi ürün piyasalarında varlığını sürdürmeyi kapitalist bir ekonominin tanımlayıcı özelliği olarak aldığı söylenebilir. Ekonomik olanın sahip olduğu 'özerklik', meta piyasalarının rekabetçiliği ile aynı şey olarak alınır: ekonomik yaşam –siyasal alanın müdahalesinden bağımsız olarak– yalnızca denetleyici ekonomik mübadele ilkelerince denetlenir. Bu anlayışta, 'ekonomik' olanın 'siyasal' olandan ayrılması, kapitalizmi yalnızca ondokuzuncu yüzyıldaki biçimiyle isabetle betimler ve böylece –esas olarak– ekonomik gelişmede daha fazla 'devlet yönlendirmesi'nin olduğu Almanya gibi ülkelere daha ziyade İngiltere ve Birleşik Devletler gibi ülkelere atıfta bulunur. Sanayinin giderek yoğunlaşması, ulusal ekonomilerin merkezîleşmesi ve ekonomik yaşamda devletin artan rolüyle birlikte

¹⁵⁷ Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System* (New York: Academic Press, 1974).

¹⁵⁸ Burada 'devlet sistemi' terimini –bana feodalizm sonrası Avrupa'nın kendine özgülüğünü ihmal eder gibi görünen– Wesson'ın yaptığına benzer ve genelde onun aldığına yakın biçimde kullanmıyorum. Bakınız: Robert G. Wesson, *State Systems: International Pluralism, Politics and Culture* (New York: Free Press, 1978).

ekonomik olanın yeniden siyasal olanla birleştiği çıkarımında bulunulur. Poluantzas bu hareket noktasını en uygun şekilde açıklar:

Siyasal olanın ekonomik olandan özerkliğinin ideolojik olarak sınırının çizilmesi üzerine kurulu tüm bir siyasal teori geleneği (yani, kesinlikle sivil toplumun devletten ayrılması temasını içeren ondokuzuncu yüzyıl teori geleneği), –siyasal olanın (devletin) liberal devlet ve özel kapitalizme özgü olan ekonomik alana özel olarak müdahale etmemesi nedeniyle– bu özerkliği yanlış yorumlar. Bu anlayışa göre, ekonomik olana belirgin müdahalesi nedeniyle, tekelci kapitalist nitelikteki çağdaş devlette kapitalist üretim tarzı ve kapitalist bir formasyona özgü siyasal ve ekonominin karşılıklı özerkliğinin ortadan kalkması gereklidir.¹⁵⁹

Ekonomik olanın siyasal olandan ayrılması, ürün piyasalarının doğasında değil de daha çok *kapitalist emek sözleşmesinde temellenmiş olarak* ele alınmalıdır. Bu görüş, kapitalizmin temel niteliğinin kaynağının gerçekte piyasaların genişlemesinin değil, aksine bu genişlemenin işgücünün metalaşmasıyla bir araya gelmesinin olduğunu savunan Marksist görüşle tamamen uyumludur. Kapitalist emek sözleşmesi, tahsis kaynaklarını (sermaye olarak özel mülkiyetin denetimini) otorite kurma kaynaklarına dönüştürerek dönüşüm/dolayım ilişkilerinin eksenini ya da yapısal bütünlerin ana eksenini olarak hizmet eder. Emek sözleşmesi, ekonomik işlemleri sınırlayarak biçimsel olarak işçinin girişim içindeki karar-verici otorite aygıtı içinde yer alması yönünde herhangi bir hakkını yadsır. Buna denk düşen bir olgu, özellikle ‘siyasal’ hakların sınıfl girişiminin otorite sisteminden farklı bir ‘yurttaşlık’ alanı olarak değerlendirilmesidir. Bu bakış açısından, ondokuzuncu yüzyıl İngiltere’si’nin ‘klâsik kapitalizm’inde bile ekonomik ve siyasal –birbirlerinden koparılar ya da ayrılmaları anlamında– asla birbirlerinden ayrılmış değillerdi: önceden de belirttiğim gibi, bu kapitalizmden daha çok sınıfllara bölünmüş toplumlara daha uygun bir tespit olacaktır. Ekonomik olanın siyasal olandan ayrılması, en iyi biçimde sermaye ile ücretli emek arasındaki ilişkilerin ‘siyaset-dışı’ tutulduğu bir *tecrüt* durumu olarak, yani sınıfl çatışmalarının devlet içindeki parti mücadelelerinden koparılmasına göre betimlenebilir. Bu Dahrendorf, Lipset ve diğerlerinin yirmi yıl kadar önce formüle ettikleri ‘sınıfsal çatışmanın kurumsallaşması’

¹⁵⁹ Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes* (London: New Left Books, 1973) S. 151-152.

tezinin geçerli odak noktasıdır.¹⁶⁰ Onlara göre, yine de, 'sanayideki sınıfsal mücadele' ve 'devlet içindeki sınıfsal mücadele' farklılaşması –Marx tarafından analiz edilen– ondokuzuncu yüzyılın girişimci kapitalizminin aşılmasını simgeler

¹⁶⁰ Bir tartışma için bakınız: *İleri Toplulukların Sınıf Yapısı*, Bölüm 11 ve birçok yerde.

6. Bölüm

Zaman, Emek ve Kent

Önceki bölümde, –Marx’ın bir meta üretim sistemi olarak kapitalizm analizi temelinde– ‘özel mülkiyet’in kapitalist toplumda sınıflara-bölünmüş toplumlardakine göre tamamen farklı bir anlam ve öneme sahip olduğunu ileri sürdüm. (Bir ‘asimetrik bağımlılık’ ikonumunda sınıfsal çıkarların özel karşıtlığı anlamında) sınıf çatışması ve aktif sınıf mücadelesi, kapitalizmde –sınıflara-bölünmüş toplumlarıda olmayan– merkezî bir öneme sahiptir. Bu görüşün, ilk önce ondokuzuncu yüzyılın başında Saint-Simon tarafından, daha sonraki dönemde Spencer ve Durkheim ve nispeten son yıllarda çok çeşitli tanınmış yazar tarafından geliştirilen ‘sanayi toplumu teorisi’ ile önemli ölçüde uyuşmazlık içinde olduğu kabul edilmelidir. Bu anlayışta, sınıf kavramı –Avrupa feodalizmi ve Klâsik dünya gibi– kapitalist-olmayan toplumlara özel atıfta bulunarak kullanılır. Feodalizmde, üreticiler kütlesi üzerinde güç sahibi olan –üretici olmayan– askerî bir egemen sınıf yer alır. Bununla birlikte, sanayileşmenin ortaya çıkışıyla, artık üretici-olmayan sınıflardan söz edilemez: herkes –hem işçiler hem de işverenler– sınaî üretim sistemine katılır. Yeni sınaî düzen, doğası gereği sınıflı bir toplum değildir ve Durkheim gibi yazarlar ondokuzuncu yüzyılda Batı Avrupa’daki sınıf mücadelelerini yeni düzenin tamamlayıcı ögesi olarak değil, tarımcı bir düzenden sınaî bir düzene geçişin yarattığı gerilimlerin ifadesi olarak yorumlamışlardır.¹⁶¹

¹⁶¹ Bununla birlikte, sanayi toplumu kuramının daha sonraki bazı taraftarları, –örneğin Lipset’in ‘demokratik sınıf mücadelesi’nde olduğu gibi– sınıfsal bölünmelerin sınaî düzenin yapısal bileşenlerinden biri olduğunu kabul etti-

Ancak kapitalizm ('sanayi toplumu') ile 'sınıflara-bölünmüş' olarak adlandırdığım toplumlar arasında esaslı farklılıklar vardır. Ve Marx, –en azından kendi evrimci üretici güçler ve üretim ilişkileri diyalettiği şemasının ana hatlarını oluşturduğu metinlerde– bunun altını yeterince çizmemiştir –çünkü, sınıflara-bölünmüş toplumlarda, egemenlik altındaki sınıf ya da sınıflar üretim sürecini gerçekleştirmek için egemen sınıfa 'ihtiyaç duymazlar.' Bir köylü üretici, belki de daha kuşkulu askerî talanlardan 'korunma' ödülü karşılığında bir 'artık'ı egemen bir sınıfa verebilir, ancak köylünün emek sürecinde yaptığı şey (merkezî sulama çalışmalarının söz konusu olduğu yerler dışında) –gerçekte küçük, bağımsız tarımcı topluluklarda olduğu gibi– özgür bir köylü tarafından oldukça kolayca gerçekleştirilebilir. Büyük miktarlarda işgücü topraklarından yoksun bırakıldığında –ki bu kuşkusuz kapitalizmden önce bilinmeyen ve önceden de vurguladığım gibi sosyolojik önemi fazlasıyla abartılabilen bir olgudur–, bu durum artık açıkça sürdürülemez. İşçi –tıpkı işverenin üretimi sürdürmek için işgücüne ihtiyaç duyması gibi– geçimini sağlamak için işverene ihtiyaç duyar. Bunun sınıfın sonunu değil de daha çok gerçekte sınıfsal ilişkilerin üretimin tam kalbine sızmasını gerektirdiğini ileri sürmüştüm. Bağımlılık, –açıklamaya da çalıştığım gibi– çıkar çatışması ya da aktif sınıf mücadelesini dışarıda bırakmaz. Daha çok, aksi doğrudur. Sınıflara-bölünmüş toplumlarda, açık sınıf mücadelesi –çok şiddetli olabilse bile– genellikle yalnızca tek tük ortaya çıkar. Köylü ayaklanmaları, –farklı türden çatışmalar ya da hareketler yaratarak– yerel diktatörler ya da toprak beylerine veya aksine devlet görevlilerine yönelebilir.¹⁶² Ancak, kapitalist sınıflı toplumlarda, sınıf mücadeleleri, –nihayetinde artık değere el konulmasının anahtarı olarak 'emek'in 'işgücü' düzeyine indirilmesi üzerinde odaklaşan– üretim organizasyonunun sürekli bir özelliğini oluşturur.

Önceki bölümde yapılan analiz doğruysa, birbirlerinden ayrılabilir nitelikte 'alan'larda yer alan insan etkinliklerinin 'öz'üyle kesişen –insan yaşamının ayrılabilir bir 'boyut'u olarak– zaman, kapitalist üre-

ler. Bakınız: Seymour Martin Lipset, *Political Man* (London, Heineman, 1969).

¹⁶² Karşılaştırım: W. Eberhard, *Conqueror* (Leiden: Brill, 1965); Barrington Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Harmondsworth: Penguin, 1967) Bölüm 9; E. J. Hobsbawn, 'Class Consciousness in History'. Istvan Mozsaros (ed.), *Aspects of History and Class Consciousness* (London: Routledge & Kegan Paul, 1971).

im düzeninin odak noktasını oluşturur. 'Zaman paradır' dediğimizde, 'zaman harcamak'tan söz ettiğimizde vb.; bu deyimler zamanın –sonlu bir ömre sahip insanlar için– kıt bir kaynak olması anlamında beylik deyişten daha fazlasını içerirler. *Zamanın metalaşması*, malların üretiminde meta formunun büyük ölçekte genişlemesi ile emeğin (işgücü olarak) metalaşması arasındaki temel bağlantı noktasını oluşturur. Zamanın metalaşması, zamanın her metanın temel niteliğini oluşturan 'çifte varoluş'a sürüklenmesi demektir. Yaşanılan zaman *olarak*, Varlığın süresinin (durée) yaşanılan zamanının özü olarak zaman, ayrı salt ya da 'biçimsiz süre' olarak zaman boyutuna eşlik eder. Kapitalizmin gelişmesiyle –paranın her şey için evrensel bir değer standardı olur görünmesi gibi– zamanın başına da aynı şey *gelir* gibi görünmektedir. Salt süre olarak, yaşantının maddiliğinden koparılmış olarak zaman, –şeylerin gerçek durumlarıyla karşıtlık içinde– gerçek, 'nesnel' zaman olarak algılanır; çünkü para gibi zaman da evrensel ve kamusal olarak ifade edilir. Bu evrensel ve kamusal tarz, yine para gibi, zamanın çok sayıda dönüşüm/dolayım ilişkisinin ekseninde yer alan standart bir ölçü olarak nicelleşmesinden başka bir şey değildir. Zamanın metalaşması ve diğer mekânsal metalaşma süreçlerinden farklılaşması, gündelik toplumsal yaşamda kapitalizmin ortaya çıkışıyla gündeme gelen en derin dönüşümlerin anahtarını elinde tutar. Bunlar, üretim sürecinin temel organizasyonu ve 'işyeri' için temel önemdeki olguların yanı sıra gündelik toplumsal yaşamın sürdürüldüğü mahrem yapılarla da ilişki içindedirler.

Sınıflara-bölünmüş toplumlarda, zamanın kategorize edilmesi –gerçekte kapitalist olmayan tüm toplum biçimlerinde olduğu gibi– toplumsal etkinliklerin özünden toplumsal olarak asla ayrı değildir. Kabile toplumları ile sınıflara-bölünmüş toplumlardaki zaman ve zaman bilinci hakkında çok şey yazılmasına karşın, söz konusu sorunların genel bir betimlemesini yapmak için burada onları ihtiyatla kullanacağım. Zamanın ölçülebilir süre olarak soyutlanmasının az rastlanır doğasını ve alandan farklılaşmasını dilbilimde görebiliriz. Tuan'a göre, üç terim 'zaman', (mekân anlamında kullandığım) 'uzam' ve 'yer'den yalnızca üçüncüsü birçok Avrupa-dışı dile zorlukla karşılaşmadan çevrilebilir.¹⁶³ Bu, Evans-Pritchard'ın –daha önce bahsettiğim– Nuerler'in zaman hesaplaması hakkındaki ünlü tartışmasında söylediklerine uygun

¹⁶³ Yi-Fun Tuan, 'Space, Time, Place: a Humanistic Frame', Tommy Carlstein et al., *Making Sense of Time* (London: Arnold, 1978) Cilt 1, S. 8.

düſer.¹⁶⁴ Nuerler için yıl en uzun zaman hesaplama birimidir; onlar ge-
çen yıl, bu ve gelecek yıldan söz ederler, ancak başka durumlarda zaman
önemli olaylara değinilerek hesaplanır.¹⁶⁵

Sınıflara-bölünmüş toplumların ortaya çıkışı, -önceden ileri sürdü-
ğüm gibi- yazının olanaklı kıldığı zaman-mekân ilişkilerinin
'bağlanması' (binding) ile ayrılmaz bir ilişki içindedir. Bu durum he-
men hemen her yerde takvimlerin yaratılmasına, kozmolojik araştırma-
lara eşlik etmiştir. Zaman denetimi, burada ve kapitalizmde tâbi nüfu-
sun otorite yönünden denetimi ile yakından ilişkilidir. Ancak, bu koz-
molojik zaman hesaplamanın kapitalizmin metalaşmış zamanının doğ-
rudan -basit- bir öncüsü olduğunu varsaymak tamamen yanlış olacaktır.
İlk olarak, bu zaman-ölçümüne ulaşmak -yazıda olduğu gibi- seçkin
azınlığın tekelindedir. İkinci olarak, o, günleri alt sınıflarınkinden za-
mansal olarak daha kalın çizgilerle ayrılmış olmayan seçkinler arasında
bile günlük yaşamın rutinlerini etkilemez. Üçüncü ve en kesin olarak,
zaman kendi içinde ve kendi aracılığıyla organize edilmiş olan varlık-
lardan ve niteliklerden ayrı değildir. Aksine, zamansal düzenin kozmo-
lojik olarak belirlenmesi, -şeylerin dinselliğine ulaştıran- kutsal gü-
cün asıl odak noktasını oluşturur. Hiçbir şey kendisini Krişna'nın, *Bha-
gavad Gita*'daki, 'Ben zamanım' sözleri kadar açığa vurmaz.¹⁶⁶

Tüm sınıflara-bölünmüş uygarlıklardan Mayalar zamanı kozmolo-
jik olarak düzenlemek için çok uğraştılar.¹⁶⁷ Onlar için yılın her günü
kutsaldı ve her biri özel bir tanrı ile gerçekleştirilirdi. Mayaların geliſ-
tirdikleri kozmolojik takvimde -iyi bilindiğı gibi- yıllar için Papa
Gregory'nin Avrupa'da bin yıl sonra kullandığı artık-yıl sisteminden
daha kesin olan düzeltme formülü kullanıldı. Bu sıra dışı başarıya rağ-

¹⁶⁴ E. E. Evans Pritchard, 'Nuer Time Reckoning', *Africa*, vol. 12, 1939.

¹⁶⁵ Ayrıca karşılaştıran: R. Zeutner, 'The Social Space-Time Relationship: a
Theoretical Formulation', *Sociological Inquiry*, vol. 36, 1966. Kuşkusuz,
Benjamin Whorf'un *Language, Thought and Reality* (Cambridge, Massch.,
M. I. T. Press 1956) adlı kitabında ateşlediğı kapsamlı tartışmaya dikkat çe-
kilmesi gerekir. Whorf'un yorumuyla: 'Bizimki gibi bir uygarlığın oldukça
farklı bir dilsel zaman ele alış biçimiyle olanaklı olup olmadığı büyük bir
sorundur -uygarlığımızda, dilsel örüntülerimiz ve davranışlarımızın za-
mansal düzene uygunluğu onların ne olduklarıdır ve onlarla uygunluk için-
dedir' (S.154).

¹⁶⁶ Bernard S. Aaranson, 'Time, Time Stance ve Existence', J. T. Fraser et al...
The Study of Time (Berlin: Springer, 1972) S. 293.

¹⁶⁷ S. G. Morley, *The Ancient Maya* (Stanford University Press, 1947).

mem, Mayalar –tanrılara uygun hâle getirilmiş– birleştirici tek bir zaman anlayışı formüle etmiş gibi görünmemektedirler; zamansallık tek tek tanrıların özellikleri içinde gömülü kalmıştır.

Kapitalizmin ilk dönemlerinde –diğer birçok şeyde olduğu gibi– zamanın metalaşması, büyük olasılıkla kısmen Avrupa uygarlıklarının, bu örnekte Hristiyanlığın etkisinin uzun dönemli özelliklerinin sonucu idi. Hristiyanlığın zamansal tematikleri Batı kültürünün diğer büyük gelişim yeri olan antik Yunanistan'ın zaman anlayışıyla özel bir karşılık içinde ortaya çıkarlar. Farklı klâsik felsefe okullarında farklı zaman anlayışları ortaya çıkabilse de, egemen olan anlayış büyük olasılıkla *Kronos*'un –sonsuz zaman olarak– tanrıların soyu (theogonikal) açıklaması idi: bu genelde Persli *Zurvan Akarana* (sonsuzluk döngüsü) anlayışıyla çok şeyi paylaşır görünen bir düşünce çerçevesidir.¹⁶⁸ Max Weber'in Hristiyanlığın değer ölçülerinin kapitalizmin sonraki gelişimi üzerindeki etkisiyle ilgili iddiaları, burada zaman anlayışları üzerinde odaklaştırılabilir. Bazı bilginler haklı olarak çarmıha gerilme ve günahattan kurtulma öğretilerinin döngüsel ya da 'sonsuz' bir zaman yorumundan daha çok doğrusal bir yorumu teşvik ettiğini ileri sürdüler. Çarmıha gerilme tekrarı olmayan tekil bir olaydır; günahlardan kurtulma olasılığı –insan varoluşunun belirli bir son noktaya ulaşması yönünde gelişme olarak– zamana bir gizilgüç sunar. Whitrow'a göre, Hristiyanlığın gelişmesinden önce yalnızca Yahudiler arasında ve Zerdüştcülükte ya teleolojik bir evren anlayışına ya da tarihin ilerlemekte olduğu fikrine rastlanılır. Yine de, olayların yinelenemezliği üzerindeki vurgu özellikle Hristiyan'dır.¹⁶⁹ Onların Aziz Augustinus'un *Confessions* [İtiraflar] ve *The City of God* [Tanrı Devleti]'indeki zaman anlayışı –aynı anda deneyimin en açık-seçik ancak tanrısal olarak tanımlanamaz karakteri olarak zaman anlayışıyla– mücadeleleri açıkça doğrusal bir zaman-bilinci yorumunun belgesini oluşturur.

Hristiyanlığın etkisi bu açılardan, yine de abartılmamalıdır. Avrupa'da Ortaçağ'da ve doğrudan Ortaçağ sonrası dönemde, zaman ruhani otoriteler tarafından genellikle tek bir parametre olarak değil de, daha çok burçlar kuşağının (Zodiac) mevsimleri ve kısımlarının bir dizi bölünmüş niteliği olarak algılandı. Döngüsel zaman anlayışları doğru-

¹⁶⁸ G. J. Whitrow, 'Reflections on the History of the Concept of Time', Fraser et al., *The Study of Time*; Rudolf Wendorff, *Zeit und Kultur, Geschichte des Zeit Bewusstseins in Europa* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1980).

¹⁶⁹ Whitrow, 'Reflections on the History of the Concept of Time', S. 6.

salıcı anlayışlarla rekabetlerini sürdürdüler. En önemlisi, zaman 'çifte varoluş'unu maddilik ve meta olarak ifa etmekten daha çok, varlığını maddî ve toplumsal olguların nitel farklılaşması arasına yerleşerek sürdürdü.

Kapitalizmin ortaya çıktığı ilk dönemde, zamanın metalaşması 'Sanayi Devrimi'yle olduğu kadar özel teknik buluşlarla da –kuşkusuz, özellikle saatlerin yapımıyla ilgili olanlarla– yakından bütünleşmişti. Mumford kapitalist sanayileşmenin asıl örneği olarak düşünülebilecek şeyin gerçekte buharlı makineden daha çok saat olduğunu ileri sürdü. Güç-makineleri kapitalizmin ilk ortaya çıkışından çok önce vardı; yazar, onların yeni bir üretim sisteminin yaratılması için sistemli olarak kullanılmalarının yalnızca saatlerin icadıyla olanaklı kılındığını ileri sürer. Saatte, güç kaynağı ve aktarımının çalışmalar esnasında düzenli güç akışını sağlayıp düzenli üretim ve standart bir ürünü olanaklı kılacak bir tür güç-makinesi bulunabilir.¹⁷⁰ Kanımca, Mumford saati makine ve işgücünün koordinasyonu için yaşamsal önemde görmekte fazlasıyla haklıdır. Ancak, saatlerle mümkün kılınan kesin zaman-ölçümünün giderek daha fazla insan yaşamının içine girişinin etkisinin bundan bile daha derine gittiğini söylemek istiyorum. Kamusal, nesnelleşmiş saat zamanı, zamanın metalaşmasının asıl ifadesidir. 'Ölçülen süre' olarak zaman, yani metalaşmış zaman diğer tüm zamanlarla serbestçe değiş-tokuşu yapılabilen zaman, Varlığın özünden ayrılmış ve koparılmış zamandır.

Saat, –güç-makinelerinden çok daha fazla– kapitalist ekonomiye özgü bir özellik olan bilim ve teknoloji birlikteliğinin en önemli örneğini oluşturur. Kesin zaman-ölçümü, diğer ölçü birimlerinin standartlaşmasının temel itici gücüdür ve bu duruma katkıda bulunan bir öğedir –Kraliyet Akademisi onyedinci yüzyılda uzunluk, hacim ve ağırlık ölçülerinin kesin standartlarını yayınladığında zamana somut biçim kazandırılmıştır.¹⁷¹ Genelde, kapitalizmin ortaya çıkışına katkıda bulunan diğer birçok teknik yenilikle birlikte, saatler ilk kez Avrupa'da ortaya çıkmamışlardır. Çinliler mekanik saatleri Avrupa'da tanınmadan önceki yüzyıllarda kullandılar –onlar Avrupa'da daha sonraki bir tarihte bağımsız olarak icat edilerek ortaya çıktılar. Kurmalı saatleri icat edenler

¹⁷⁰ Lewis Mumford, *Interpretations and Forecasts* (London: Secker & Warburg, 1973) s. 272

¹⁷¹ Karşılaştırm: Carlo M. Cipolla, *Clocks and Culture 1300-1700* (London: Collins, 1967).

bilinmemektedir. Mimar Brunelleschi onları ilk kez onbeşinci yüzyıl başında yapmış olmakla ünlüdür. Ancak, ilk kurmalı saatler, esasen sabit, yuvarlak-masa saatleriydi; kurmalı-saatin kompakt ve kolayca taşınabilir zaman parçaları içine girişi yaklaşık iki yüzyıl sonrasına kadar gerçekleşmedi.¹⁷² Huygens tarafından onyedinci yüzyılın ortasında icat edilen başarılı bir sarkaçlı saate kadar yılları kesintisiz olarak sürekli ve doğru bir biçimde gösterecek bir zaman-ölçer yoktu.

Burası zaman parçalarının tarihinin izinin daha ayrıntılı olarak sürülmesinin yeri değildir. Ne de amacım (kitabın herhangi bir yerinde) kapitalizmin ortaya çıkışına katkıda bulunan etkenlerin ağırlıkları hakkında sonu gelmeyen tartışmalara girmektir. Temel kabulüme göre, -kapitalizmle ilgili diğer metalaşma süreçlerinde olduğu gibi- zamanın evrensel, soyut, nicelleştirilebilir bir şekilde ifadesi, tüm kapitalist-olmayan toplumlara özgü zamansal süreçlerin nitel organizasyonu üzerinde egemenlik kurmaya başladığı 'çifte varoluş'a sahip zamanın yaratılmasıyla önemli ölçüde ilişki içindedir. Saat bu olgunun maddi kariyeridir, ancak önemli olan onun kapitalist toplumdaki toplumsal yaşam açısından yarattığı sonuçların ortaya çıkartılmasıdır.

Zamanın -diğer herhangi bir- içerikten bağımsız soyut bir boyut olarak nicelleştirilmesi iki ayrı süreç olan emek ve ürünlerin metalaşmasının tam kalbinde yer aldığı için, bu konunun kapitalist işyerindeki iş disiplinin kurulmasıyla oldukça yakından ilişkili olması fazla şaşırtıcı değildir.¹⁷³ Bu yüzden, söz konusu olgu kapitalist girişimin tamamlayıcı bir özelliği olarak 'yönetim'in önemiyle yeniden ilişkilidir.

Emek Disiplini ve Kapitalist İşyeri

Marx'ın tekrar tekrar vurguladığı gibi, kapitalist üretimin ayırt edici özelliği, 'özgür' ücretli emek ile sermayenin emek sürecinin ekseni olarak karşı karşıya gelişleridir. Fabrikada ve büroda yoğunlaşmış 'özgür'

¹⁷² Lawrence Wright, *Clockwork Man* (London: Elek, 1968) s. 77 ve izleyen sayfalar. Ayrıca bakınız: A. P. Usher, *A History of Mechanical Innovations* (Harvard University Press, 1962) Böl. 7.

¹⁷³ Bakınız: özellikle E. P. Thompson, "Time, Work Discipline, and Industrial Capitalism", *Past and Present*, vol. 38, 1967. Ayrıca Lukacs'ın zaman ve emek disiplini üzerine yorumlarıyla karşılaştırınız: *History and Class Consciousness* (London: Merlin, 1971) S. 90 ve izleyen sayfalar.

işgücü 'yönetim'inin bir benzerine sınıflara-bölünmüş toplumlarda rastlanmaz. Bunu söylemek, -önceden de işaret ettiğim gibi- kapitalizmin gelişmesinden önce insanların çok çeşitli yöntemlerle büyük ölçeekte, disiplin altına alınarak koordine edildiği durumların bulunmadığını söylemek değildir. Ancak, son bölümde kapitalist işyerinde kurumsallaşan emek gözetiminin esasen teknolojik değişimin sonucu olduğu iddiasında bulunuyorum. Bu olgu 'kapitalizm'e karşı 'sanayi toplumu' tartışması bakımından büyük önemdedir ve bu kesimde daha çok yalnızca bu iddiayı açımlayacağım.

Modern iş disiplinini analiz eden en önemli tarihsel kaynaklardan birisini, -en azından İngiltere'de- Pollard'ın *The Genesis of Modern Management* adlı çalışması oluşturur.¹⁷⁴ Bazı temel sorunları ele aldığı için bu kitaptan uzunca bir alıntı yapacağım. Girişim içindeki kapitalist yönetimi diğer tarihsel örneklerle karşılaştırarak şöyle yazar:

eski Mısırlılar piramitlerini ya da Çinliler duvarlarını inşa etmediler mi, ya da yakın zamanda XIV. Louis Fransa'da görkemli bir anayol inşa sistemini resmen başlatmadı mı? Çok sayıda insanın denetimi söz konusu ise, generaller çağlar boyunca en büyük sanayi kuruluşunun yöneticisinden bile çok daha fazlasını denetlemediler mi? ... Tüm bu gelişmelerin sanayi devriminden yaklaşık birkaç bin yıl önce yaşandığını itiraf etmek gerekir ve sanayi devriminin girişimci ve yöneticilerinin işlerinin şu ya da bu yönünü onlardan öğrendikleri de aynı ölçüde doğrudur. Burada yatan yenilik ve zorluk, onsekizinci yüzyılın ortalarından sonra İngiliz ekonomisindeki büyük sanayi birimlerini işletmeye başlayan insanların farklı bakış ve yöntemleri bir araya getirmek zorunda olmalarıydı. Onlar, -eski generaller gibi- çok sayıda insanı denetlemek, ancak bunu şiddet kullanmadan gerçekleştirmek zorundaydılar: gerçekte, özgür olmayan emeğin yasal olarak zorlanamayışı, yalnızca yeni kapitalizmin belirgin niteliklerinden biri değil, aynı zamanda en ufuk açıcı fikirlerden biriydi.¹⁷⁵

Sıkıntı, -Pollard'ın betimlediği gibi- bir yaşam biçiminin bir başkasına dönüştürülmesi güçlüğünden başka bir şey değildi.¹⁷⁶ Sınıflara-bölünmüş toplumlarda -Pollard'ın tasvirini yaptığı türden- büyük öl-

¹⁷⁴ Sidney Pollard, *The Genesis of Modern Management*, (London: Arnold, 1965).

¹⁷⁵ a. g. y., S. 7.

¹⁷⁶ Bu yargı Macfarlane'in 'İngiliz bireyciliği'nin ilk kaynakları hakkındaki tezlerinin doğru ya da yanlış olarak ortaya çıkıp çıkmamasıyla kökten değişmemiştir. Karşılaştırın: Alan Macfarlane, *The Origins of English Individualism* (Oxford: Blackwell, 1978).

çekte projelere benzer etkinlikler için gözetim gerektiren emek tamamen istisnâ idi; önceki bölümdeki kabulü yinelersek, artık ürünün sömürülme mekanizmaları emek süreçlerinin doğrudan denetimine bağlı değildi. Esas olan, yalnızca –geleneksel tarım emeğinden sınâî emeğe geçişle– işçinin üretim araçları üzerindeki denetimini yitirmesi idi. İktimin doğal ritimleriyle ve toprakla bütünleşmiş olan ve yüksek düzeyde hazır-bulunurluk içeren topluluklarda gömülü olan– emek, kapitalist iş organizasyonuna özgü düzenli etkinliklerden tamamen farklı bir nitelikteydi. İşgücü kütlelerinin bir yerden diğerine aktarılmasının söz konusu olduğu (ve günümüzde dünyada çok fazla alanda devam etmekte olan) kütleli ölçekte yerlerinden kopuşları hakkında şimdiye kadar yeterince belge oluşturulmuştur. Birçok Kıta ülkesinde olduğu gibi, İngiltere’de de imalât (putting out) sistemi tarımsal emek (ya da geleneksel zanaat emeği) ile sanayi emeği arasındaki temel aracı görevini yükleniyordu. Kuşkusuz, bu anlayış, olan şeyi ülke halkının fabrikanın ellerinde hızla dönüştürülmesi olarak gören yanlış anlaşılmış bir ‘Sanayi Devrimi’ anlayışı idi. Buhar-gücünün ortaya çıkışından elli yıldan daha fazla bir süre sonra, evsel-üretim fabrika üretiminden daha hızlı bir oransal artış gösterdi. Ondokuzuncu yüzyılın ortalarında fabrikalarda hâlâ ticarileşmiş evde üretim yapandan sayıca çok fazla işçi vardı.¹⁷⁷

Evde ya da küçük atölyede yapılan üretim, –E. P. Thompson’ın belirttiği gibi– fabrika ya da büyük ölçüde merkezîleşmiş işyerlerinde sağlanabilen düzenliliğe çok az sahip oldu. Farklı açılardan, bu tip üretim işçinin işin yapılması üzerinde daha fazla denetim kurmasını olanaklı kıldığı kadar, doğanın kaprislerine de büyük ölçüde bağımlılığını korudu. Sert hava yalnızca tarıma, binalara ve taşımacılığa değil, aynı zamanda –bitmiş parçaların kurutulmak için açıkta yayılması zorunluluğu nedeniyle– dokumacılık gibi güncel bir meslekî etkinliğe de zarar verir. İşgününün uzunluğu, kısmen işçilerin eğilimleri ve kapasiteleri kısmen de hammadde arzındaki ya da ürünlere talepteki değişimler nedeniyle değişkendi. Ayrıca karışık işlerde çalışmak, –İngiltere’de kapitalist sanayinin yaygın gelişmesinden sonra– uzunca bir dönem varlık

¹⁷⁷ E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (London: Gollancz, 1965) S. 193 ve izleyen sayfalar; Malcolm I. Thomas, *The Town Labourer and Industrial Revolution* (London: Batsford, 1974) S. 89. İlk fabrika üretiminin ayrıntılı bir betimlenişi Jennifer Tann’ın *The Development of the Factory* (London: Cornmarket, 1970) adlı yapıtında yapılmıştır.

gösterdi. Evde çalışanlar, örneğin, yılın belli dönemlerinde tarımsal etkinliklere katılıyorlardı; Cornish kurşun madencileri zamanlarının bir bölümünü balıkçılık sanayinde geçiriyorlardı. Thompson, bu işçilerin çalışma yaşamlarının denetimi altına girmeleriyle yoğun çalışma dönemlerinin tipik bir biçimde 'avarelik dönemleri'nin yerini aldığını belirtir. Birçok tüccar 'Aziz Pazartesi anlaşılmamasına uyar' (bu, herhangi bir sanayi alanında bugün hemen hemen tamamen ortadan kalmış olan bir uygulamadır: belki de Aziz Pazartesinin 'Cuma Arabası'nın peşinden gittiği söylenebilir).¹⁷⁸

Tarım ve ev işçilerinin fabrika ya da işyerinde çalışanlara dönüşürülmesi, günlük yaşamın alışkanlıkları ya da rutinlerindeki iki temel değişme biçimiyle ilişkilidir. Bunlardan biri, fabrika dışındaki yaşama ya da iş ile iş-dışı arasındaki ilişkiye işaret eder. Bu, evin işyerinden ayrılmasıdır. Bu durum, ev-halkının işyerinden basit bir maddî ayrılığı olarak değil, aksine daha çok bireylerin günlük yaşantılarında izledikleri 'zaman-coğrafik yollar'daki zaman-mekân ilişkilerinin yeniden düzenlenmesi olarak düşünülmelidir.¹⁷⁹ İşçi ve işveren tarafından benzer biçimde –metalaşmış zamana göre– hesaplanan 'işgünü' fikri ve gerçeği, işçinin yaşantısı için temel önem kazanıp daha sonra hep sınıf mücadelelerinin bir odak alanı olmayı sürdürmüştür. İki karşıt zaman-bilinci biçimi, yani 'çalışma zamanı' ile 'kişinin kendi zamanı' ya da 'serbest zaman' günün görünen yaşantısı içindeki temel bölünme biçimleri hâline geldiler. Bunlar çeşitli etkinliklerle doldurulabilirler, ancak her iki durumda da bu etkinlikler doğanın ritimleriyle organik bir ilişki içinde yer almazlar –bu, kapitalizm ile kentleşme hakkında daha sonra gelişireceğim bir konudur. Weber bize ev-halkının işyerinden ayrılmasının tamamen kapitalizme özgü bir durum olmadığını anımsatır: örneğin Yakın Doğunun Müslüman kentlerinin pazar sistemi –Weber'e göre– 'tamamen kale (*Kashah*), pazar (*suk*) ve kent sakinlerinin birbirlerinden

¹⁷⁸ Thompson, 'Time Work Discipline and Industrial Capitalism', S. 73 ve birçok yerde.

¹⁷⁹ Bu olguların Hägenstrand'ın zaman-coğrafyasındaki terimlere göre oldukça anlamlı bir tartışması için, karşılaştırınız: Alan Pred, 'Production, Family, and "Free Time" Projects: a Time-Geographic Perspective on Individual and Societal Change in Nineteenth-Century U.S. Cities', mimeo., Department of Geography, University of California, Berkeley, 1979. Ayrıca bakınız: Patrick Joyce, *Work, Society and Politics: The Culture of the Factory in Later Victorian England* (London: Harvester, 1980).

ayrılmaları üzerine kuruludur'.¹⁸⁰ Ancak, bu ayrılığın, özünde kapitalizmdeki ev ile işyerinin birbirlerinden ayrılmalarıyla ilgili olandan tamamen farklı olduğunu belirtmekte aceleci davranır. Özellikle, o Batıda ev-halkının işten –hesap-kitap (accounting) ve hukuki nedenlerle– kendine özgü nitelikteki farklılıklarını vurgular. Ancak, kapitalist girişimin yaptığı hesap-kitap işlerinin temelini oluşturan şeyin, artık değere rutin olarak el koymayı mümkün kılan –yukarıda betimlenen– metalaşma süreçleri olduklarını kabul edersek, bu analiz yukarıda söylediklerimi tamamlar.

Burada, ev-halkı ile işyerinin birbirlerinden ayrılmasının başka belirli içerim ya da sonuçlarının oldukça kapsamlı etkilere sahip olduklarının belirtilmesi gerekir. Bu ayrılış, cinsiyetler arasındaki ilişkilerin yapısını (söz konusu değişmelerin ayrıntıları Britanya'da ve diğer Avrupa ülkelerinde tartışmalı olarak kalsa da) büyük ölçüde değiştirdi ve kendine özgü bir 'ev-işi' olgusu yaratmaya yardımcı oldu.¹⁸¹ Evsel üretim, yine de erkekler, kadınlar ve çocuklar arasında karşılıklı bağımlılığı önemli ölçüde koruma eğiliminde oldu. Bununla birlikte, ayrı kapitalist işyerinin ortaya çıkışı bu karşılıklı bağımlılığı –köylü üretiminin daha önceki çözülüşünde yaşanandan– bir adım daha ileri götürdü. 'Koca ile karı arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkisini parçalayan, aile yaşamının mahremiyet, ev, tüketim, eve bağlılıkla –ve kadınlarla– özdeşleştirilmesine yol açan bu süreçtir: aile ve ev üretiminin zayıflaması sürecidir'.¹⁸² Bunu kabul etmek, –kadın işçiler merkezî işyerindeki işçilerin büyükçe bir bölümünü oluşturdukları için– kuşkusuz bizi bu olgunun kapitalizmin tarihindeki yerini unutmaya götürmemelidir.

Diğer değişme öbekleri, kuşkusuz Pollard'ın belirttiği sorunlarla, yani işgücünün büyükçe kesiminin fabrika üretiminin disiplinli düzeni içine sokulmasıyla ilgilidirler. Emegün salt işgücü olarak sistemli bir biçimde gözetim altına alınması, ilk fabrika yöneticilerinin başına önemli derter açmıştır. Çok kolay ve düzensiz evsel-emek rutinlerinin yerine 'fabrika saatinin zaman disiplini ve ustabaşının iş saati'nin geçi-

¹⁸⁰ M. Weber, *Economy and Society*, Vol I. (University of California Press, 1978) S. 379.

¹⁸¹ Günümüzde oldukça yeni bir literatürden, bakınız: özellikle Shelia Rowbotham, *Hidden from History* (London: Pluto, 1973); ve Roberta Hamilton, *The Liberation of Women* (London: Allen & Unwin, 1975).

¹⁸² Hamilton, *The Liberation of Women*, S. 19.

rilmesi gerekiyordu.¹⁸³ Bu amaca ödül ve zorlamaların birlikte kullanıldığı farklı yöntemlerle ulaşıldı. Fabrikalarda Arkwright gibi öncüler 'insanları kendi düzensiz iş alışkanlıklarından kurtarmak için ve karmaşık otomasyonun değişmeyen düzenliliğine ayarlamak için eğitirken' büyük zorluklarla karşılaştılar; o, 'kendi çalışanlarını daha önceden kesinlikle bilinmeyen bir kesinlik ve dikkat içinde, onların dikkatsiz ve serkeş alışkanlıklarının sürekli isyana yol açması olasılığına karşı eğitmek zorundaydı.'¹⁸⁴ İşçi nüfus birçok sanayi biriminin düşkünler evi ya da hapishaneleri model aldığıнын farkında değildi. Britanya'da, ancak özellikle belirli Kıta ülkelerinde, fabrikalarla bu organizasyonlar arasındaki dolaysız ilişkiler hiç de nadir değildi. Pollard bu ilişkilerin gücünün tarihçiler tarafından genellikle küçümsendiğini ileri sürer. Özgür-olmayan emek kullanımı onsekizinci yüzyıl sonunda ve ondokuzuncu yüzyıl başında hiç de azımsanacak miktarda değildi.¹⁸⁵

Bu kitaptaki tezimin temel bir unsurlarından birini, kapitalist emek sözleşmesinin ve artık değere el konulmasının, -artık ürüne el konulmasının aksine- şiddet araçlarının işverenlerce doğrudan denetimini gerektirmediği fikri oluşturur. Ancak, Britanya'da kapitalist üretimin yerleşmesinin kesintiye uğradığı evrelerde işverenler ürüne el koyma konusunda denetimi sürdürücü daha geleneksel yöntemlere sıklıkla geri döndüler. 1794'te ortaya çıkan ve esas olarak kibar tabaka, çiftçiler, dükkân sahipleri ve 'at sırtındaki işverenler'den oluşan 'gönüllü' güç Fransız istilasını önlemeye yardımcı oldu, ancak aynı zamanda bir iç güvenlik gücü olarak da çalıştı. Düzenli kuvvetler Çartist dönemin sonuna kadar içerde hareketsizdiler. Foster gösterdi ki,¹⁸⁶ Oldham'da,

Yalnızca işverenler, Oldham'daki ilk fabrikalarının kurulduğu on yıl içinde orduyu üniformalarını giymeye ve kılıçlarını kullanmaya zorladılar ... bu ani kesintinin nedeni, -tesadüfîlikten uzak olarak- doğrudan sanai

¹⁸³ R. J. Morris, *Class and Class Consciousness in the Industrial Revolution* (London: Macmillan, 1979) S. 52.

¹⁸⁴ Pollard, *The Genesis of Modern Management*, S. 184'ten alınmıştır.

¹⁸⁵ a. g. y., S. 163. Ayrıca bakınız: Edgar S. Furniss, *The Position of the Laborer in a System of Nationalism* (New York: Hart 1920).

¹⁸⁶ Morris, *Class and Class Consciousness in the Industrial Revolution*, S. 57 ve izleyen sayfalar.

kapitalizmin yeni baskılarına karşı eski tip toplumsal yapıyı devam ettirme başarısızlığı idi.¹⁸⁷

Ve bu, emeğin kapitalist işyerinde günlük 'hapsi'ni gerektirdi.

Britanya'da yaşananlar zorunlu olarak bir başka yerde yinelenmedi; burada betimlenen birçok değişimde başı çeker konumdaki etkenler, kesinlikle fabrika üretimine geçiş koşulları ile ilişkili özel durumlar idi. Kapitalist gelişme teorileri için birkaç açıdan temel önemde olan—Britanya'nın ne kadar 'özel bir örnek' oluşturduğu sorununu burada ele almayacağım, ne de Marx'ın *Kapital*'de Britanya hakkında büyük miktarlarda kullandığı materyallerden zerre kadar yararlanacağım.¹⁸⁸ Yine de, burada yapılan analizin Marglin'in fabrika disiplinin kaynakları hakkında geliştirdiği tezle büyük ölçüde uygunluk gösterdiğini vurgulamak istiyorum.¹⁸⁹ Marglin, özellikle 'Fabrikanın ev emeğinin yerini almadaki başarısı maddî güç kaynaklarıyla ilişkili olan teknolojik üstünlüğünün ne kadar katıksız bir sonucuydu?' sorusunu sorar. Onun bu soruya yanıtı, fabrika üretiminin —esasen, emek sürecinin işçi tarafından denetlenmesinin yerine işvereninkini geçiren emek gözetimini olanaklı kılarak— yayılmasıdır.¹⁹⁰

Kapitalizm ve Kent

Bu kitabın temel bir tezlerinden birisi, kentin yalnızca toplumsal teori için arızî bir unsur olarak ele alınamayacağı, aksine onun tam göbeğinde yer aldığı biçimindedir. Aynı şekilde, 'kent sosyolojisi' —diğerleri gibi—

¹⁸⁷ John Foster, *Class Struggle and the Industrial Revolution* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1974) S. 34.

¹⁸⁸ Yine de karşılaştırm: *İleriToplumların Sınıf Yapısı* (London: Hutchinson, 1973).

¹⁸⁹ Stephen A. Marglin, 'What do Bosses do? The Origins and Functions of Hierarchy in Capitalist Production', Andre Gorz (ed.), *The Division of Labour* (London: Harvester, 1976).

¹⁹⁰ Bu görüşe bir başka destek olarak, fabrikaların yaratılmasıyla gelişmiş teknoloji arasında basit bir korelasyon bulunmadığının belirtilmesi gerekir. Yorkshire'in Batı Bölgesi'nde Benjamin Gott'un yün sanayiiyle ilişkili büyük fabrikaların yeni sınıai üretim tarzının örnekleri oldukları genel kabul gördür. Bununla birlikte, 1820'de yapıldıklarından hemen hemen otuz yıl kadar sonra Being Ing Works'taki işçilerin çoğu halâ el çalışmasıyla üretim yapıyordu (Bakınız: Pollard, *The Genesis of Modern Management*, S. 8).

sosyolojinin yalnızca bir dalı olmaktan daha fazla bir şeydir: genel sosyolojik ilginin en önemli sorunlarından bazılarının tam kalbinde yer alır. Bunu anlamak, kentleşmeyi karşılaştırmalı bir bağlamda, sınıflara-bölünmüş toplumlar ve kapitalizm karşıtlığı bağlamında ele alma bakımından temel önemdedir ve şimdiye kadar kentsel yaşam hakkında yerleşik bazı teorilerden kopmanın gerekli bir yoludur. İyi ki, bu tamamen on yıl önce bile ortaya çıkabilecek aşılması zor bir iş değildir, çünkü kent hakkında kent teorisine –en tanınmışları Lefevbre, Harvey ve Castells olan– yakın dönem Marksist yazarlarca dahil edilmiş olan yeni bir köşe vardır. Kesinlikle onların geliştirdikleri kavramları aynen kullanmasam da, yazılarının iki temel öncülünü tamamen benimsiyorum. Bu öncüllerden ilkinde kentin toplumsal bütünlükler analizinden soyutlanarak uygun bir biçimde teorileştirilemeyeceği, ikincisinde ise kapitalizmle ilgili kentleşmenin kapitalist-olmayan toplumlardaki kentlerin doğrudan bir devamı ya da genişlemesi olarak kabul edilemeyecekleri ileri sürülür.

Bu söylenenlerin aydınlatılması, kentlerin sınıflara-bölünmüş toplumlardaki rolüne yeniden göz atılması anlamına gelir. 'Sınıflara-bölünmüş toplumlar' adı altında yer alabilecek oldukça farklı toplumsal organizasyon biçimlerini göz ardı etmek niyetinde değilim. Kapitalist-olmayan toplumsal bütünlükleri tipleştirme konusunda hem tarihçiler hem de antropologlar arasında hâlâ oldukça derin görüş ayrılıkları vardır. 'Feodalizm' kavramı belki de bunların en tartışılmalıdır –özellikle eski Çin'i betimleme konusundaki tartışmalar yol açtıkları farklı görüşler bakımından oldukça komiktirler. Granet'in uzunca bir süre önce söylediği gibi, '*Le mot "féodal" est un terme expressif, commode –et dangereux.*'¹⁹¹ Ancak, tüm sınıflara-bölünmüş toplumların bazı kent-

¹⁹¹ 'Feodalizm sözcüğü anlamlı, rahatça kullanılabilen -ancak tehlikeli bir terimdir.' Marcel Granet, *La féodalité chinoise* (Oslo: Institute for Kultur-forksning, 1952) S. 112-113. Sjöberg, sanayi-öncesi kent üzerine kitabında, kapitalist-olmayan tüm tarımcı uygarlıkları (ayrıntılı olarak savunmaya çalışmadan) 'feodal' olarak adlandırır. Bakınız: Gideon Sjöberg, *Preindustrial City* (New York: Free Press, 1960). Öte yandan, Amin, *Classes et Nation* (Paris: Minuit, 1979) adlı kitabında, tüm toplumların üç evrimci evreden geçtiklerini ileri sürer: 'ilkel komünizm', 'haraca dayalı üretim tarzı (*le mode de production tributaire*)' adını verdiği şey ve kapitalizm. Avrupa'daki feodalizm 'haraca dayalı üretim tarzı'nın yalnızca bir türü olarak alınır. Bu yaklaşım görünüşte Godelier'e çok şey borçludur. Ancak, feodalizm üzerine vazgeçilmez bir kaynak, Rushton Coulborn'un *Feudalism in History* (Princeton University Press, 1956) adlı yapıtıdır. Yine de, bunu Claude

sel organizasyon biçimlerine sahip oldukları yadsınamaz. Bununla birlikte, 'kent' tanımları oldukça çeşitlilik gösterdiği için, burada 'kent' ile ne anlatılmak istendiği konusunda biraz daha dikkatli olmamız gerekir – 'kent'in nasıl kavramsallaştırıldığı toplumun kentsel bileşeni ile ilgili teoriler açısından oldukça yaşamsal önemdedir.

Kent tanımlarını üç sınıfa ayırabiliriz: (a) evrensel bir niteliği araştıran, yani her dönem ve yerdeki 'kentleşme'ye uyan tanımlar, (b) –ne kadar evrensellik iddiasında bulunduklarına bakmadan– 'kent' olarak ele alınan şeyin temel ölçütlerini ortaya koymaya çalışan tanımlar ve (c) –ayrıca ne kadar evrensellik iddiasında bulunduklarına bakmadan– kentin daha geniş bir toplum içindeki rolüne göre kavramsallaştırıldığı, kentleşmenin 'ilişkisel biçim'i olarak adlandırılabilir şey üzerinde yoğunlaşan tanımlar. Henüz yaptığım yorumlar ışığında (c) içinde yer alan anlayışların 'kent sosyolojisi'nde (b)'de yer alanlara göre daha az yaygın olduğunu görmek şaşırtıcı değildir.

İlk kategoride yer alan kentleşme anlayışlarından –evrensel kentleşme tanımlarından– şimdiye kadar sosyolojide en etkili olanı Louis Wirth'e aittir. Wirth için –asgarî bir tanıma göre– kent, 'toplumsal açıdan heterojen bireylerin nispeten büyük, yoğun ve sürekli yerleşme yeri'dir.¹⁹² Kuşkusuz, Wirth'in iddiası, bu tür yerleşmelerde –yabancılarla kişisel-olmayan ya da 'ikincil' ilişkilerin egemen konumda olması dahil– bir 'yaşam biçimi' olarak kentleşme üzerinde yoğunlaşır. Wirth'in –Tönnies'in *Gesellschaft* tasviri ile büyük benzerlikler gösteren– tartışması, kesinlikle günümüzle –başka bir deyişle, kapitalist kentle– ilişkisini yitirmedi. Ancak, genel bir kent ya da kentsel yaşam anlayışı ile ilgili tartışmayı başlatan o değildir. Kuşkusuz, bu görüş cemaatvari (*gemeinschaftlich*) ilişkilerin modern dönemlerin oldukça büyük kentsel toplanmaları içinde bile daha güçlü olarak varlığını sürdürme eğiliminde olduğuna işaret edenler tarafından eleştirildi. Onun en ciddi sınırlılıklarının kaynağı, yine de Wirth'in kentleşmeye bir bütün olarak yüklediği temel niteliklerden birkaçına kapitalist-olmayan toplumlardaki birçok kentte rastlanmamasıdır. Kapitalist-olmayan kentleşme üzerine yazan bir yazarın özlü bir biçimde ortaya koy-

Cohen'in 'Reflèxions sur l'usage du mot "féodalité" (*Journal of Economic and Social History of Orient*, vol. 3, 1960) adlı yazısı ile karşılaştırm.

¹⁹² Louis Wirth, 'Urbanism as a Way of Life', *American Journal of Sociology*, vol. 44, 1938, S. 8.

duğu gibi, 'Geçerlilik düzeyi ne olursa olsun, o nihayetinde kenti Batılı ve nispeten yeni bir olguya indirger.'¹⁹³

Diğer daha temel kent tanımları arasında Max Weber'in açıklama biçimi önde gelir. Weber'in kent tartışması karmaşıktır ve böylesi ansiklopedik bir bilgiye sahip olan birinden beklenebileceği gibi, oldukça fazla sayıda karşılaştırmalı materyale duyarlıdır. Weber'in öğrenme genişliği bakış açısı içinde, bu kentleşme açıklamasının Avrupa'nın Ortaçağ ve sonrası kentleri üzerine oldukça fazla dayanması daha da şaşırtıcıdır.¹⁹⁴ Başka yerlerdeki kentler (Weber'in çoğunlukla üzerinde durduğu eski Çin ve Hindistan'dakiler), sıra-dışı tipler olarak ele alınırlar—bu düzeyde, ilerde göstereceğim gibi, onun kullandığı ölçüt benimse-nirse, sınıflara-bölünmüş toplumlardaki yerleşmelerin büyük bir bölümü tüm kentsel statülerini yitireceklerdir. Weber'in kent kavramında kentin bir parçasını oluşturduğu toplumun daha büyük otorite kurucu (idarî ve siyasal) organizasyonundan özerkliği üzerinde özel bir vurguda bulunulur.¹⁹⁵ Weber, bu ölçüte ek olarak, yerel pazarların varlığına özel ilgi gösterir: 'Bir kent ... her zaman bir pazar merkezidir': ayrıca kapitalist-olmayan toplumlarda—neredeyse hepsinde bulunduğunu düşündüğü ve kentin idarî-siyasal özerkliği ile yakından ilişkilendirdiği bir olgu olan—kentin bir garnizon ya da kale olarak önemine de dikkat çeker. Weber'in itiraf etmeye hazırlandığı gibi, bunun neticesinde ortak bir yerleşme olarak kent, 'sözcüğün tam anlamında, yalnızca dünyanın Batı kesiminde kütleli bir olgu olarak ortaya çıktı.'¹⁹⁶

Weber'in analizi, —Wirth'ünkünden farklı olarak— büyük ölçüde kapitalist-olmayan kentler üzerinde yoğunlaşsa da, onun kent nitelemesi —Wirth'de olduğu gibi— hemen hemen eski kentlerin araştırılmasıyla sınırlanmıştır. Weber'in Avrupa kentleri, özellikle de Ortaçağ sonrası dönemdeki kentler hakkında söyledikleri kapitalizmin oluşumunu anlamaya katkı bakımından oldukça değerlidir; ve, o, Batılı ve Doğulu yerleşme örüntüleri arasındaki farklılıkları nüfuz edici ve gerçekte vazgeçilemez bir biçimde aydınlatır. Ancak, sınıflara-bölünmüş toplumlardaki kentlerin özelliklerini derinlemesine araştırırken, genelde onun

¹⁹³ Paul Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters* (Edinburg University Press, 1971) S. 388.

¹⁹⁴ Buna çok sayıda yazar tarafından değinildi. Bakınız: örneğin, a. g. y., S. 37 ve izleyen sayfalar.

¹⁹⁵ Weber, *Economy and Society*, cilt II, S. 120.

¹⁹⁶ a. g. y., S. 1213, 1221-1226.

kavramı yaşananları gerçekte oldukları gibi anlamayı mümkün kılmaz. Bunun temel nedeni, –daha geniş bir toplum içinde yer alan birer varlık olmadıkları için Weber’in her iki ölçütü ile gerçekte uygunluk içinde olmayan şehir-devletleri dışında– kentlerin idarî-siyasal özerkliklerinin Avrupa kıtası dışında¹⁹⁷ nadiren önemli olmasıdır. Ancak Weber’in pazar yeri olarak kentler üzerinde vurgusu, –yine Avrupa’da yaşananlar üzerine fazlaca dayandığı için– aynı şekilde sorunludur. Her ne kadar, Weber –kent üzerine yaptığı tartışma bağlamında– pazar terimi ile neyi kast ettiği konusunda fazla özgün olmasa da, onu büyük ölçüde kapitalizmin oluşumunun egemen bir özelliğini oluşturmuş türden bir özerk bir fiyat-ayarlayıcı pazar olarak düşündüğü muhtemel görünmektedir. Bununla birlikte, Polanyi ve diğerlerinin çalışması, bu pazarlara sınıflara-bölünmüş toplumlardaki kentlerde ve daha genel düzeyde bu toplumların ekonomik sistemlerinde oldukça nadir rastlandığını gösterdi.¹⁹⁸

Üçüncü tanım türü –ilişkisel olan– zorunlu olarak diğer ikisinin öğelerini dışta bırakmaz, aksine kentin kentsel alan dışındaki çevrenin diğer (toplumsal/alansal) özellikleriyle nasıl ilişkilendirilmesi gerektiği konusuna vurguda bulunur. Bu kavramlardan bazıları oldukça genel niteliktedir; bununla birlikte, daha kesin bir yoruma –esasen Christaller’in ortaya koyduğu¹⁹⁹– merkezî-yer teorisinde rastlanılabilir. Merkezî-yer teorisi, genellikle ekonomik bir kent anlayışı olarak sunulur ve farklı yorumları olsa da, onların çoğu (a) ve (c) kategorisinde yer alır gibi görünür: başka bir deyişle, onlar evrensel düzeyde geçerli açıklamalar gibi ortaya konulurlar. Merkezî-yer teorisi, –en temel biçiminde– kentleri malların perakende satış ve dağılımında belirli açıklanabilir

¹⁹⁷ Weber, tanımı gerçekte kesinlikle uygulanmış olsaydı, Batılı Ortaçağ kentlerinin bile yalnızca kısmen tanımlanabileceğini iddia eder.

¹⁹⁸ 'The Self-Regulating Market', Karl Polanyi, *Primitive, Archaic and Modern Economies* (New York: Anchor, 1968). Bölüm 5'in son kesimlerindeki yorumlarımdan, yine de aşağıdaki cümlede ileri sürülen denklemi kabul etmediğim ortaya çıkar: 'Kendini-düzenleyici bir piyasa, toplumun ekonomik ve siyasal alan içinde kurumsal ayrılmışlığından daha başka bir şey değildir. Bu dikotomi, gerçekte, yalnızca toplum açısından, kendini-düzenleyici bir piyasanın varlığının yeniden ifade edilmesidir.' (S. 30).

¹⁹⁹ Bakınız: örneğin, Brian J. L. Berry, *Geography of Market Centres and Retail Distribution* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1967); John U. Marshall, *The Location of Service Towns: an Approach to the Analysis of Central Place Systems* (University of Toronto Press, 1969); P. Haggett, *Locational Analysis in Human Geography* (London: Arnold, 1977).

avantajlar sağlayan özel türden ekonomik merkezler olarak ele alır. Merkezî-yer teorisinin ana fikri, kentlerin –uzmanlaşmış mallar sağlayan ‘üst düzey-merkezler’ olarak– sürekli talep edilen genel mallar sağlayan ‘alt-düzyer merkezler’den daha kapsamlı en büyük hinterlandlara sahip oldukları biçimindedir. Buralarda uzmanlık mallarının yalnızca üst düzey merkezlerde ya da kentlerde bulunduğu, sonuç olarak büyük hinterlandların ekonomik düzenleyici odağı olarak hizmet edebildiği bir yerler hiyerarşisi oluşur.

Özellikle yerleşme örüntülerinin genelgeçer bir yorumunu ortaya koyduğu düşünülse de, bu açıklama biçiminde önemli sıkıntılar yaşanır. Neo-klâsik bir ekonomi anlayışı içinde açıkça rasyonel tüketicilerin varlığının öngörülmesi gibi, bu açıklama biçiminde de Weber’in kent tanımındakinden çok daha özel bir biçimde fiyat-ayarlayıcı özerk piyasaların varlığı öngörülür.²⁰⁰ Bu yaklaşım ekonomik teori üzerine kurulu olduğu için, büyük ölçüde kentlerin gelişmesinin esasen ekonomik terimlere göre anlaşılabileceğini ileri süren genel bir teze de yaslanır. Merkezî-yer teorisine neo-klâsik teorisinin kendi seçilmiş referans çerçevesi içinde de başka daha teknik itirazlar yapılabilir. Ancak, bunlar şu anki bağlamımızla fazla ilişkili değildir, çünkü yukarıda sözü edilen etkenler, merkezî-yer teorisinin –kapitalist kentler için kullanışlılığı hakkında hangi karara varılırsa varılsın– sınıflara-bölünmüş toplumlara uygunluğunu büyük ölçüde sınırlar.²⁰¹

Aslında teorisinin içeriğiyle aslî bir ilişkiye sahip olmasa da, birlikte ele alındıklarında burada merkezî yer teorisinin damgasını taşıyan oldukça önemli bir yaklaşım biçimine ait bir unsur söz konusudur. Bu unsur, kentin coğrafi terminolojide ‘etkin bir alan yaratıcı’ olarak adlandırılan şey olmasıdır ya da –kabile toplumlarına özgü olanın çok ötesinde zamansal-mekânsal uzaklaşmayı mümkün kılan– kitapta daha önceden *saklama kabı* olarak adlandırdığım etkindir. Bu konuyla ilişkili sözlerim şimdilik tarımcı ya da sınıflara-bölünmüş toplumlardaki kent ile sınırlı kalacaktır. Bu toplumlar hakkındaki –hem özel hem genel dü-

²⁰⁰ Bu sayılıtlar şunlardır: hem satıcılar hem de tüketiciler ürün piyasaları hakkında tam bilgiye sahiptirler ve hem de tam rekabet koşullarında satıcılar rasyonel olarak kendi kârlarını azamiye çıkarmaya çalışırken tüketiciler de bedeli en aza indirmeye çalışırlar.

²⁰¹ Bazı yazarlar, yine de bu kuramı kapitalist-olmayan kentler için kullanmaya kalktılar. Bakınız: örneğin, G. William Skinner, ‘Cities and Hierarchy of Local Systems’, kendisinin *The City in Late Imperial China* (Stanford University Press, 1977) adlı çalışmasında.

zeydeki- literatürün en göze çarpan özelliklerinden birisi, 'kent', 'devlet' ve 'uygarlık' terimlerini aynı anda -çoğunlukla az çok birbirlerinin yerine kullanılabilir terimler olarak- ele alma eğilimidir. Burada 'uygarlık' kavramını somutlaştırmayacağım ve izleyen bölümlerde devlet hakkında birçok şey söyleyeceğim. Bu üç terim arasındaki ilişkilerin -arkeoloji ve antropoloji literatüründe kullanıldığı gibi- tesadüf olduklarını hiçbir şekilde kabul etmek niyetinde değilim. Kır ile ilişki içinde olan kent, sınıflara-bölünmüş toplumların kabile toplumlarından farklılaşmasıyla ilgili dönüşüm/dolayım ilişkilerinin (yapısal ilişkilerin) vazgeçilmez odağını oluşturur. Kentler olmazsa ne sınıflar ne de devlet varolur.²⁰²

Kapitalist-olmayan kent üzerine muazzam bir karşılaştırmalı kanıt, Sjöberg tarafından konu üzerine iyi tanınan çalışmasında sunulmuştur.²⁰³ Sjöberg'in analizinin belirli yönlerine temel itirazlar yapılabilir ve yaptığı genellemeler kesinlikle sorgulanabilirse bile²⁰⁴ onun bazı görüşleri vurgulamak istediklerime yakın düşer. Sjöberg, -benim önceden yaptığım gibi- kentin öncelikle gücün oluşumuyla ilişki içinde ele alınması gerektiğini vurgular. Ekonomik etkenlerle kentleşme arasındaki ilişkilerin açıkça kentlerin ortaya çıkışı için kesin önemde olduğu fikrini küçümser. Onun sözleriyle (kanımca haklıdır), bu etkenler;

birçok tarihçinin iddia ettiğinin aksine, kentleşme açısından can alıcı önemde değillerdir; aksine, büyük-ölçekli ekonomik girişimler etkin bir güç

²⁰² Kentsiz devletlerin bulunabileceğini kabul etme eğiliminde olan Eric Wolf gibi bazı yazarlar bu konuda kuşkuludurlar. Bakınız: Eric R. Wolf, *Peasants* (Englewood Cliffs, N.J.: 1966) S. 11 ve izleyen sayfalar. Eski Mısır'da kentlerin varolduğundan kuşkulu olanlar vardır. Bakınız: John A. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt* (University of Chicago Press, 1954). Ayrıca aynı yazarın *Egypt through the New Kingdom* adlı katkısına bakınız: Carl H. Kraeling and Robert M. Adams (eds.), *City Invincible* (University of Chicago Press, 1960). Bununla birlikte, aynı sempozyumdaki bir başka katkı şöyledir: 'Asurlar Mısır'a geldiklerinde, yüzlerce kentten söz ederler -onlar için kasabalar kentlerdir- ve ben Mısır'ın "kentleri olmayan bir uygarlık" olduğu konusunda ikna olmuş değilim (a. g. y., S. 140). Ayrıca Mısır üzerine arkeolojik kanıtlarda belli pürüzler vardır, çünkü ortadan kalkmış kentlerin izlerine en fazla Nil Deltası'nda rastlanabilir.

²⁰³ Sjöberg, *Preindustrial City*.

²⁰⁴ Oliver C. Cox, 'The Preindustrial City Reconsidered', *Sociological Quarterly*, vol. 5, 1964; ayrıca bakınız: G. Sjöberg, 'The Rise and Fall of Cities: a Theoretical Perspective', *International Journal of Comparative Sociology*, vol. 4, 1963.

yapısına oldukça bağımlıdır. Yalnızca ticarete dayanarak önemli bir kent-kurulması örneğine rastlayamayız ... [Onun iddiasına göre] kentlerin gelişmelerini, yayılmalarını ve çökmelerini açıklayacak, kenti bir toplumun yöneticilerinin güçlerini pekiştirip sürdürebilecekleri bir mekanizma olarak açıklamamız gereklidir.²⁰⁵

Marx, *Alman İdeolojisi*'nde kapitalizmden önceki en temel işbölümünün kent ile kırsal arasında olduğunu söylerken kendi düşüncelerini geliştirmeye ya da açıklamaya çalışanların büyük ölçüde ihmal ettikleri bir noktaya değinmiştir.²⁰⁶ Kent ile kırsal arasındaki ekonomik farklılaşma –ayrı ayrı ele alındıklarında– onların kendi içlerindeki farklılaşmalardan daha büyüktür: başka bir deyişle, sınıflara-bölünmüş toplumlardaki birçok kentte (zanaatkarlar, savaşçılar, rahipler vb. gibi) hatırı sayılır bir işbölümü varken, bu durum bir bütün olarak toplumu içermeyen kentsel bir olgudur. Tarımcı ekonomik düzen ile kentsel ekonomik formlar arasındaki farklılıklar aynı zamanda ortak-yaşamla ilgili bağımlılık biçimleri yaratır –Jacobs haklıysa, bu ilişki, kentin genelde düşünüleninden daha da temel bir rol oynadığı bir bağımlılık ilişkisidir. Ancak, Marx'ın önermesi, yalnızca ekonomik düzeyde yorumlanmadığında daha önemlidir. Kent, devlet gücünün yaratıldığı ve sürdürüldüğü otorite kurma kaynaklarını ortaya çıkartan güçtür. Bunun ne anlama geldiği Weber'in kentin 'özerklik'i hakkında söylediklerinin ışığında açıklığa kavuşturulmalıdır. Sınıflara-bölünmüş toplumlardaki kentler bir parçasını oluşturdıkları toplumun geri kalan kesiminden belirgin biçimde önemli 'idarî-siyasal' özerklik gösteriyorlarsa, bunun nedeni bir bütün olarak söz konusu toplumda sağlanan her türden idarî-siyasal bütünleşmenin temelini oluşturmalarıdır. Önceden de vurguladığım gibi, sınıflara-bölünmüş toplumlarda devletin idarî düzeni –daha sonra, kapitalizmdekinin aksine– asla yerel tarımcı toplulukların geleneksel düzenine nüfuz etmez.

Sınıflara-bölünmüş toplumlarda, kentler güç potansiyelleridir. Gerçekte her yerde gücün oluşumu dinsel terimler içinde ifade edilmiştir: tapınak, kentsel örgütlenmenin toplumsal ve fiziksel merkezî alanıdır. Mumford ve Wheatley'in teorileriyle büyük ölçüde tutarlılık gösteren kentlerin (ve bu nedenle şehir devletlerinin) kendi kendine oluşma-

²⁰⁵ Sjöberg, *Preindustrial City*, S. 76, 67.

²⁰⁶ Yine de, karşılaştırm: David Harvey, *Social Justice and the City* (London: Arnold, 1973); ayrıca Marx'ın *Grundrisse*'daki (Harmondsworth: Penguin, 1973) yorumlarına bakınız: S. 483 ve izleyen sayfalar.

nyla (autogenesis) ilgili en akla yakın teori, kentlerin ilk başlarda bu iki yazarın 'ayın merkezleri' olarak adlandırdıkları ikinci türden kentler etrafında ortaya çıktıklarını savunan teoridir.²⁰⁷ Bununla birlikte, geniş toprak parçalarının denetimi idarî ve askerî bir aygıtın uzmanlaşmasını gerektirir. Dinsel ve askerî gücün bir araya gelişi, sınıflara-bölünmüş toplumlardaki kentlerin (tamamen evrensel nitelikte olmasa da) en yaygın iki özelliğini açıklar: fiziksel açıdan etkileyici dinsel ve idarî binaların egemenliğindeki ön plâna çıkan bir merkez alan; ve kent duvarlarının varlığı. Mumford, kent duvarlarının güç 'kabı'na fiziksel biçim verdiğine işaret eder. Bir başka gözlemcinin sözleriyle: 'Yüzyıl önceye kadar dünyanın birçok yerinde –günümüzde çiti olmayan bir Avrupalı bahçe olmaması gibi– duvarı olmayan kentler de nadir görülürdü.' Aynı yorumcu İngilizce 'kasaba' sözcüğünün çit anlamına gelen Almanca *Zaun* terimiyle ilişkili olduğuna işaret eder.²⁰⁸

Sınıflara-bölünmüş toplumlardaki kentlerde hayatın hızı yavaştır. Zaman metalaşmamışsa ve sanayi öncesi dönemin kentlisi –sanayi toplumunun insanından farklı olarak– zamanı 'kıt meta' olarak algılamıyorsa,²⁰⁹ bunun nedeni genellikle yüksek bir toprak metalaşmasının sözkonusu olmamasıdır. Kapitalist-olmayan kentlerde oldukça çeşitli toprak devretme biçimleri olmuşsa da, birçok yerde önemli kısıtlamalara tâbi idiler. Kapitalist olmayan kentler, modern 'kasaba plânlaması'na benzer bir biçimde nadiren 'plânlanırlar', ancak büyük ölçüde farklı yer ve zamanlardaki kentler arasında toprak kullanım biçimlerinde dikkate değer benzerlikler vardır. Bunlar genel biçimlerini önceden sözü edilen iki egemen özelliklerle, yani ayın ve yönetim binalarını bir merkezde tükellerinde tutarak ve kent duvarlarının bulunmasıyla kazanırlar (sınıflara-bölünmüş toplumlardaki birçok kentte birbirini tamamlayan iki duvar vardır: kamu binalarının iç kesimi ve ayrıca duvarla çevrili pazar yeri). Seçkinlerin konutları, –ayrıca kendilerine ait kırsal yerleşmeleri olsa da– genellikle kent merkezinde yoğunlaşma eğilimi gösterir;

²⁰⁷ Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters*. Bununla birlikte, 'dağınık haldeki seremoni merkezleri'ni değil aksine yalnızca onun 'birleşik (*compact*) kentler' adını verdiği şeyi ele alırken, kuramın kentlerin uygunluğu konusunda Wheatly'den ayrılıyorum.

²⁰⁸ Wolf Schneider, *Babylon is Everywhere* (London: Hodder & Stoughton, 1963) S. 32. Çoğu kez söylendiği gibi, Çin'de aynı karakter hem kentleri hem de duvarlarını simgeler (Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters*) S. 182.

²⁰⁹ Sjöberg, *The Preindustrial City*, S. 104.

kent içi iletişim hızlı değildir ve kentin farklı alanları arasında nüfusun günlük hareketliliği fazla değildir. Daha az ayrıcalıklı gruplaşmalar, dış saldırı esnasında kentin içine geçerek korunma talebinde bulunabilseler de; çevreye yayılmış serseri ya da parya gruplar, her zaman kenti duvarları içinde yer almayan dış sınırlarda yaşarlar. Kuşkusuz, bazı sınıflara-bölünmüş uygarlıklar farklı kentler ya da bölgeleri birbirine bağlayan oldukça gelişmiş yol sistemlerine sahiptiler. Ancak savaş, veba ya da kıtlık dönemlerinde kitlesel nüfus hareketlerinin azalması hesaba katılmazsa, kapitalist-olmayan uygarlıklarda seyahat özel bir olaydı. Büyük askerî güçleri oldukça uzaklara sevk edebilecek toplumlar olmuşsa da, seyahat çoğunlukla sıkıntılar ve tehlikelerle doluydu. Onsekizinci yüzyılda bir Alman cesareti öğrenmenin evlilikten sonraki en iyi yolunun kuzey Almanya yollarında bir seyahat olduğunu söyler.²¹⁰

Son iki bölümde geliştireceğim iddianın önemli bir bölümünde, kapitalizmin ortaya çıkışıyla kentin artık egemen zamansal-mekânsal kapıya da 'güç potası' olmaktan çıktığı ileri sürülür; bu rol alan olarak sınırı çizili ulus-devlet tarafından üstlenilir. Bu düşünce ilk bakışta paradoks gibi görünebilir: çünkü kapitalizmin gelişmesi kentleşmenin dünyada önceden görülmemeyen ölçüde yayılmasına neden olmamış mıdır? Her şeyin ötesinde, sınıflara-bölünmüş toplumlar adını verdiklerimde kentlerin hiçbir yerde nüfusun yüzde onundan daha fazlasını barındırmadığı hesaplanmıştır.²¹¹ Çoğu kez şu sözlerle karşılaşırız: '1850'den önce hiçbir toplum büyük ölçüde kentleşmemişti. 1900'de yalnızca bir büyük kent, Britanya vardı. Şimdi tüm sanayileşmiş uluslar büyük ölçüde kentleşmişlerdir ve süreç dünyanın her yerinde hızlanarak devam etmektedir.'²¹² Kapsamlı ve yadsınamaz önemde olan olgulara işaret eden— böyle bir temel söz, birçok insanın önceleri tarıma dayalı ortamlarda yaşadığı ve günümüzde giderek daha fazla kentsel ortamlarda yaşamaya başladığı biçiminde görünüşte zararsız sayıltıyı anlatır. Yazar, yukarıda sözünü ettiğim tanımların birinci kategorisinde yer alan bir tür örtük kavramsallaştırmaya başvurarak, 'kent' ile 'kır' arasında bir süreklilik bulunduğunu ileri sürer. Bu sayıltı, aynı zamanda, *Gemeinsc-*

²¹⁰ Arthur Birnie, *An Economic History of Europe 1760-1939* (London: Methuen, 1962) S. 33.

²¹¹ Bu Sjöberg'ten alınan bir rakamdır *The Preindustrial City*, S. 83. Ancak ne-reye varıldığı çok açık değildir.

²¹² Thomas L. Blair, *International Urban Crisis* (London: Paladin, 1974) S. 25.

haft'ı (kırsal) *Gesellschaft*'ın (kentselin) karşısına koyan ve kişisel olmayan kentsel ilişkinin ortaya çıkışıyla 'cemaat'in yok olmasından yakının hem sosyalist hem de tutucu perspektiflerden farklılık gösteren çok çeşitli görüş tarafından da benimsendiği için, sosyal teorinin oldukça derinlerine nüfuz etmiştir.²¹³

Kent ile kır arasındaki ortakyaşarlığa dayalı ancak farklılaşmış ilişki, sınıflara-bölünmüş toplumlarda zamanın-mekânın (oldukça farklı biçimlerde) organizasyonu ve böylece gücün harekete geçirilmesi açısından temel önemdedir. Bununla birlikte, kapitalizmin olgunlaşmasıyla, kenti etkileyen ilişkili üç tür değişme yaşanır: (a) kent egemen güç kabı olarak yerini ulus-devlete bırakır; (b) kent ile kır arasındaki karşıtlık sınıflara-bölünmüş toplumların yapılaşmasının ana eksenini oluşturur –ancak kapitalizmin gelişmesiyle, en azından gelişmiş kapitalist toplumlarda, bu karşıtlık *giderek ortadan kaldırılır*; ve (c) kentsel yaşamın toplumsal örüntü kazanışını etkileyen etkenler çoğunlukla kapitalist-olmayan kentlerdekinden tamamen farklıdır. Birlikte ele alındıklarında, bu değişiklikler sınıflara-bölünmüş toplumlardaki kent ile kapitalist kentleşme arasındaki kapsamlı bir süreksizliği sergilerler. Kapitalizmin ortaya çıkışıyla kırsal alandan kentsel alanlara yapılan kapsamlı göçler yalnızca nüfusun bir toplumsal ortam biçiminden diğerine hareket etmesine değil, aynı zamanda *bu ortamların kendilerindeki genel bir dönüşüm*e de işaret ederler. Kapitalizmin gelişmesi, kentteki kurumların yerlerini sağlamlaştırılmalarına değil, aksine daha çok ayrı bir toplumsal form olarak köklerinin kazınmasına yol açmıştır.²¹⁴

²¹³ *Surveylerin karşılaştırılması için bakınız: örneğin, Robert A. Nisbet, Community and Power (New York: Oxford University Press, 1962); ve Joseph R. Gusfield, Community, a Critical Response (Oxford: Blackwell, 1975). Ayrıca M. P. Smith'in analizi ile karşılaştırın: The City and Social Theory (Oxford: Blackwell, 1980).*

²¹⁴ *Castells ile karşılaştırın: 'Sınai kapitalizmin gelişmesi, çok yaygın naif bir görüşün aksine, kentin güçlenmesine değil, aksine onun kurumsal ve nispeten özerk birer sistem olarak ortadan kalkışına yol açtı... Kentsel yayılma, kesinlikle kentin ekonomik ve kültürel ayrılığının ortadan kalkışıyla dengelendi.'* Bakınız: Manuel Castells, *The Urban Question* (London: Arnold, 1977) S. 14. Ayrıca bakınız: Henry Lefebvre, *La révolution urbaine* (Paris: Collection idÉes, 1970); ikinci yazar ayrıca *La pensée marxiste et la ville* (Paris: Casterman, 1972) adlı çalışmasında Marx'ın yazılarında kent konusuyla ilgili noktaların analizini yapar. Ayrıca konuyla ilişkili bir tartışma Raymond Ledrut'un *L'espace sociale de la ville* (Paris: Anthropos, 1968) adlı yapıtında yer alır.

Bu değişimin en somut göstergesi, güç kabının fiziksel olarak kapısını simgeleyen kent duvarlarının ortadan kalkmasıdır. Kent duvarlarının kullanılmaz hâle gelişi, toprak kullanımındaki ekonomik dönüşümler kadar askerî gücün kullanım ve konuşlandırılmasındaki temel değişikliklerin de göstergesidir. Bunlardan ikincisi söz konusu olduğunda, bir kez daha yoğun teknolojik gelişmelerin önemini vurgulamak önemlidir. Yıkıcı ateşli silâhlardaki gelişmeler kent duvarlarının bir savunma aracı olarak etkinliklerini kesinlikle azaltmıştır; ancak bu teknolojik gelişmelerin arkasında yatan temel etken, –sonradan da belirtceğim gibi– şiddet araçlarının giderek daha fazla devletin elinde toplanmasıydı. Kentin geleneksel özelliklerinin altını boşaltan ekonomik dönüşümler, Marx'ın vurguladığı gibi, kurulu kentsel alanlardan daha çok kırdan başlamıştır. Tarımın ticarileşmesi ve tarımsal mülkün metalaşması önceden-oluşmuş kırsal/kentsel dikotominin arasına bıçak gibi girdi. Modern tarih, Marx'ın sözleriyle, 'kırsal kentleşmesidir'.²¹⁵ Yeni sanayi merkezleri, çoğu kez önceden kurulmuş kentsel komünlerle aynı yerleşmeler üzerinde yaratılmadılar. Kapitalizmin oluşumunun ilk döneminde, onyedinci yüzyıl sonuyla onsekizinci yüzyıl başında, eski kentlerdeki lonca örgütleri –'bu nedenle, İngiltere'de birlik hâlindeki kasabaların yeni sınaî fidanlıklara karşı hırçın mücadelesi'– para sermayenin sanayi sermayesine dönüşmesini engelledi. Bu 'sınaî fidanlıklar', Marx'a göre, ya limanlarda ya da 'eski belediyelerin denetimi'nden uzak iç bölgelerde oluşturuldu.²¹⁶

Kapitalist işyeri zamanın metalaşmasını gerektiriyorsa, kapitalist kentleşme de toprağın metalaşması üzerine kuruludur. Britanya'daki –çoğu kez sanayiciler tarafından kentsel ortamlarda inşa edilip denetlenen– işçiler için 'kurulu koloniler' olan ilk sanayi kasabaları, kapitalist kentleşme açısından tipik örnekler değillerdi; çünkü kapitalist kentleşmenin ayırt edici özelliği, sonuç olarak emek ve ürün piyasalarının kesiştiği konut piyasalarıyla ilgili olan inşaat arazisinin devredilebilmesidir. Harvey'in 'yaratılmış mekân' adını verdiği kapitalist mekân kapitalist-olmayan toplumlardaki kenti karakterize eden 'toplumsal etkinlikler ve organik doğa arasındaki karşılıklı ilişkiler' ile ayrırlık gösterir.²¹⁷ Mumford'un *The City in History* [Tarihte Kent] adlı yapıtta kuvvetle vurguladığı gibi, sınıflara-bölünmüş toplumlardaki

²¹⁵ Marx, *Grundrisse*, S. 479.

²¹⁶ Marx, *Capital*, Cilt I (London: Lawrence & Wishart, 1970) S. 751.

²¹⁷ David Harvey, *Social Justice and the City* (London: Arnold, 1973) S. 309.

kentler toprağın doğal hatları ile ilişki içinde yaratıldı.²¹⁸ Kentteki –önceden sözü edilen– alanların tipik dağılımı, çok sık olarak bu ana hatların avantajlarından yararlanmayı sağladı: ‘ayın merkezi’, örneğin çoğu kez bir tepede ya da doğal olarak çevredeki manzaraya hâkim bir tepe üzerinde inşa edilecekti. Kent, birçok kapitalist kentte –özellikle Kuzey Amerika kentlerinde olduğu gibi caddelerin ızgara blok kalıbında düzenlendiği kentlerde– hemen hemen ortadan kalkan yakın doğa ile ekolojik bütünleşmeyi sürdürdü.²¹⁹

Castells, kapitalist-olmayan kentlerle kapitalist kentsel alan arasındaki kopmayı vurgulayan yazarlardan biridir. Castells’in modern kentsel analize yön vermede temel bir rol oynadığını kabul etmek, zorunlu olarak onun ‘kentsel olarak ele alınan temel sorunlar, gerçekte “kolektif tüketim” süreçleriyle ya da “emek gücünün ortaklaşa yeniden-üretim araçlarının organizasyonu” ile ilişkili sorunlardır’ biçimindeki görüşünü benimsemek anlamına gelmez.²²⁰ Daha isabetli bir niteleme, yine de kapitalist kentleşmenin ‘yaratılmış mekân’ının yukarıda sözü edilen üç piyasa ilişki öbeğinin –konut, emek ve ürün piyasalarının– hem yerel hem de ulusal ekonomik sistemler içinde bütünleşmesinin sonucu olduğu şeklinde yapılabilir. (Kuşkusuz, kentsel plânlamanın rolü göz ardı edilemez, ancak bunun devletin kapitalist toplumların ekonomik düzenine ‘müdahale’si ile ilişkili daha genel sorunlarla bağlantılı olması gerektiği söylenebilir.) Bu bağlamda, sözü edilen meta piyasaları arasındaki ilişkileri derinlemesine analiz etmek niyetinde değilim. Onlar, yerleşme örüntülerini etkileyen etkenlerin ve kentsel bölgeselleşme örüntülerinin eski kentlerdekilere tamamen farklı oldukları anlamına gelir.

Her ne kadar çoğu kez pozitivist tarzda evrensel eğilimler olarak –en dile düşmüşü ortak-merkezli yöre (zone) teorileri olarak– ortaya konulsalar da, bu etkenlerin çoğu fazlasıyla bilinir. Hızlı taşımacılık ve iletişim araçlarının kütsel ölçekte genişlemesi kentlerin ulusal ve uluslararası işbölümü içinde bütünleşmesinde temel rol oynadı. İçerde, –konut piyasalarının etkisiyle birlikte– daha büyük kapitalist kentler, sınıfsal hatlar içinde yer alan komşulukların akışkan dağılımlarının

²¹⁸ Lewis Mumford, *The City in History* (London: Secker & Warburg, 1961) S. 64 ve izleyen sayfalar ve de birçok yerde.

²¹⁹ Karşılaştırm: Ira Katznelson, ‘Community, Capitalist Development and the Emergence of Class’, *Politics and Society*, vol. 9, 1979, S. 230.

²²⁰ Castells, *The Urban Question*, S. 440.

izini taşıdılar. Bir başka yerde ileri sürdüğüm gibi,²²¹ —esas olarak (Britanya’da) ipotek faizlerinin varlığı ve yerel emek piyasalarının egemenliğinde olan— komşuluk bölgeselleşmesi sınıfsal yapılaşmada temel bir etkidir.

Hergünkü Yaşamın Üretimi

Yapılaşma teorisinde toplumsal yaşamın düzenli pratiklerden oluştuğu düşünülür. Hayat ‘yapılar’ olarak değil, —her şeyin ötesinde pratik bilinç düzeyinde düzenlenmiş uyulaşım lar bağlamında— gündelik varoluşun süresi (durée) olarak yaşanır. Günlük yaşamın sürekliliği ‘doğrudan güdülenmiş’ bir olgu değildir, aksine pratiklerin rutinleşmesi içinde sağlama alınır.²²² Kabile toplumları ve sınıflara-bölünmüş toplumlarda, günlük yaşamın rutinleşmesi her şeyin ötesinde gelenek ile düzenlenir. Salt sözlü (oral) kültürlerde, geleneğin öneminin bazı yazı biçimlerine sahip kültürlerdekinden farklılık gösterdiğinden kuşku duyulamaz. Yazı, zamansal-alansal uzaklaşma düzeyini artırmanın yanı sıra, modern tarih yazımında (historiography) ‘yorumsama’ olarak adlandırılacak yorum farklılıklarının da yolunu da açar. Yazma, sözlü geleneklerin günlük toplumsal pratikler içinde sürdürülmesinden bağımsız ‘nesnelleşmiş’ bir varoluşa sahip metinleri ortaya çıkarır. Metinlerin yol açtığı ‘yorumlar çatışması’ ideolojiyle çok yakından ilişkilidir ve bunun örnekleri Yakın Doğu uygarlıklarının tarihinde —örneğin Sümerlerde papazvari grupların eski bir Kutsal Kitap yorumunu gittikçe daha bağımsız ve güçlü bir hâle gelen bir monarşi tarafından kayırılan bir yoruma karşı koruma amacıyla yaptıkları mücadelede— çok yakından görülebilir.

Fakat, tüm sınıflara-bölünmüş toplumlarda okuryazarlık azınlığın tekelindedir ve günlük yaşamın rutinleşmesi kaçınılmaz olarak nüfusun çoğunluğu için gelenek temelinde sözlü olarak sağlanır. Kabile toplumları ve sınıflara-bölünmüş toplumlarda, geleneğin meşruluğun kaynaklarından biri olduğunu yeniden belirtmek önemlidir: günlük toplumsal

²²¹ *İleri Toplumların Sınıf Yapısı*.

²²² Karşılaştırın: *Central Problems in Social Theory* (London: Macmillan, 1979) S. 216-222. Ayrıca bakınız: Pierre Bourdieu, *La Distinction, critique sociale du judgement* (Paris: Minuit, 1979) S. 190 ve izleyen sayfalar.

pratikler ve yaşantının kendi *süresi* (durée) eski oldukları için ahlâkî nitelik kazanırlar (ancak yalnızca bu nedenle değil). Gündelik yaşamın düzenindeki 'anamlılık', insan varlığının sorgulanmaksızın benimse-
nen bir özelliğidir ve gelenekle güvence altına alınır. Günlük yaşamın rutinleşmesinin kuşakların birbirini izlemesiyle doğrudan ve zorunlu ilişki içinde olduğu belirtilmelidir. Günlük varoluşun süresi (durée), sosyolog için yalnızca yaşam-döngüsünün, yani bir kuşağın diğerinin yerini almasının zamansallığından farklı bir olgu olarak ortaya çıkar. Geleneğin denetiminde olan rutinleşmenin sürekliliği -âdet üzere- 'toplumsallaşma' olarak adlandırılan hayatın-geçiş dönemlerini (life-passages) etkileyen pratiklere kadar uzanır.

Ortaçağ sonrası Avrupa'da geleneğin süregelen etkisinin ortadan kalkışı, kuşkusuz ki -hiçbiri özel bir biçimde kapitalizmin ortaya çıkışından kaynaklanıyor olarak açıklanamayacak- birçok farklı etkenin sonucudur. Bununla birlikte, kesinlikle aynı şekilde, kapitalist kentleşmenin oluşumunda (benim hatam sayılmasın) somut biçim kazanan emek ve mülkiyetteki dönüşümler, gündelik yaşamın rutinleşmesinin temel kaynağını oluşturan geleneğin gücünü kökten yitirmesinin temel nedenidirler. Maitland'ın bir zamanlar sözünü ettiği 'modern tarihin yerle bir ve dümdüz etme eğilimi',-örneğin önceki bölümde betimlediğim gibi- doğrudan Marx'ın kapitalizmi emek sözleşmesinde temellenmiş bir meta üretim sistemi olarak gören analizinden çıkarsanabilir. Kanımca, bu durum sosyal teori için -'kitle toplumu' kavramı üzerinde odaklaşan modern dünyaya ilişkin açıklamalar bakımından- 'sanayi toplumu teorisi'ne eklemlendiğinde olduğu kadar önemli olmuştur. Birçok 'kitle toplumu' teorisyenine göre, çağdaş sanayi toplumlarındaki insanlar kendilerini incinebilir, sürekli olarak kaygılı ve çoğunlukla 'kalabalık içinde yalnız' olarak hissederler. Bu durumun söz konusu toplumların oldukça büyük olmalarının bir sonucu olarak ortaya çıktığı varsayılır, ancak o daha genel olarak kentleşmenin gelişmesiyle 'topluluk'un ortadan kalkışına bağlanır. Bu açıdan 'kitle toplumu' açıklamalarıyla Wirth'in ortaya koydukları arasında önemli örtüşmeler vardır.

Yapılan bu açıklamalar doğru ise, bu durumlar sınıf teorisi açısından yetersizdirler: onlar, en azından önemli ölçüde; kapitalizmin bir sınıf sistemi olarak inşası üzerine kuruludurlar. 'Kitle toplumu' teorisyenlerinin ortaya koydukları 'köksüz' yaşam biçimi tasvirleriyle kavgalı değilim, ancak atıfta bulundukları olguların kökenleri konusundaki

teşhislerine karşı çıkmanın oldukça önemli olduğunu düşünüyorum. Marx'ın meta analizinin –biri diğerinden daha fazla tanınan– iki yönde geliştiğinin vurgulanması gerekir. Marx ile onun yolundan gidenlerin çoğunluğunun üzerinde tartıştığı ilkinde, toplumsal ilişkilerin meta-laşmasının işçilerin kendi emekleri ve ürettikleri ürünler üzerindeki denetimi yitirmelerine yol açtığı ileri sürülür. İkincisi ise, ilkinin işareti ettiği toplumsal değişimlerden özünde kesinlikle tamamen ayrı tutulmasına da, kesinlikle 'kütle toplumu' teorisyenlerinin yazılarında belirgin biçimde resmedilen temalarla, yani modern toplumsal yaşamın 'anlamsızlığı' yönünde ilerler; çünkü metalaşma, –önceden de vurguladığım gibi– özün biçime dönüşümüne dayanır. Daha az kısıktıcı bir biçimde söylenirse, metalar bir yanda belirli niteliklere sahip nesneler ya da olgular olarak ve öte yanda salt dönüşüm/dolayım ilişkileri olarak bir 'ikili varoluş'a sahiptirler. Gelenek, her zaman bir içeriğe sahiptir ve kabile toplumları ve sınıflara-bölünmüş toplumların zamansallığına özgü belirli etkinliklerin niteliklerine uygun biçimde düzenlenir: zamansallık, doğrudan bir yerde bulunmanın *süresi* (*durée*) ile yerleşik kurumların *uzun süresi* (*longue durée*) arasında yer alan normatif olarak güvence altına alınmış bir sürekliliği yürürlüğe sokan bir 'ontolojik güvenliği' yansıtır.

(Salt olumlu bir olgu olarak yorumlanmaması gereken) geleneğin ontolojik güvenliği, esas olarak –bu ve önceki paragrafta tartıştığım– üç dönüşüm öbeği tarafından zayıflatılır:

(a) *Emeğin artık-değer üretim aracı olarak işgücüne dönüşerek metalaşması*. Marx'ın analizinden yukarıda sözü edilen iki konu, yani emek süreci ve emeğin ürünleri üzerindeki denetimin kaybı ve emeğin 'anlamlılığı'nın zayıflaması arasında temel bir ilişki olduğu sonucu çıkar. İkinci deyim kesinlik taşımaz ve yalnızca kapitalist ekonomilerdeki emek biçimlerini günümüzde ortadan kalkmış zanaat becerileriyle karşılaştırmak aptalca olacaktır. Marx köylü emeğini romantize etmeye taraftar değildi, ne de bizim öyle yapmamız gerekir.²²³ Ancak, yine de birçok durumda zor ve yapmaya değer olmasa da, köylü emeği –Marx'ın *Formen*'de vurguladığı gibi– her zaman geniş bir komünal pratikler dizisinin doğal bir ögesi olarak gerçekleştirildi ve kuşkusuz çalışanlar doğa ile yakın ve bilgili bir karşılıklı ilişki içinde durumunu korudular.

²²³ Bu konuda yaratıcı bir tartışma için bakınız: John Berger, *Pig Earth* (London: Writers and Readers Co-operative, 1979).

(b) *Günün 'zamansal-mekânsal güzergâhları'*nın -ev-halkından fiziksel olarak ayrı olan ve 'boş zaman' ya da 'serbest zaman'dan nesneleşmiş biçimde koparılmış belirli bir 'iş' alanında odaklaşarak- dönüşüm geçirmesi. Kapitalist emek sözleşmesi, (en azından ilke olarak) sınıflara-bölünmüş toplumlardaki emek sömürüsüne eşlik eden ahlâkî hak ve yükümlülüklerinden tipik bir biçimde soyulur. Bu durum, emeğin dünya tarihinde daha önceden emsali görülmemiş bir şekilde büyük ölçekte (ancak çoğu kez her zaman kesinlikle 'emeğin vasıfsızlaşması'na yol açmadan) etkileyen teknolojik yeniliklere eşlik eder. Bu durum, kapitalist sanayide işin işçiler için 'anlam'dan yoksun olması anlamına gelmez, her hâlükârda kapitalist üretim içinde büyük ölçüde farklılaşan işbölümünde fazlasıyla çeşitlilik gösteren bir sorundur. Ancak, artık ayrı bir zaman kapsülü içine alınmış iş alanı ile toplumsal yaşamın -kendisi bizzat geleneksel olarak yerleşik pratiklerden büyük ölçüde koparılmış olan- geri kalan kısmı arasındaki ilişki normatif yaptırım altına alınmaz. Saat düzeninin devreye soktuğu 'kamusal zaman'ın karşısı birey tarafından özgürce kullanılabilen 'özel zaman'dır, ancak toplumsal yaşamın yerleşik pratikleriyle tamamlayıcı bir ilişkiden kopartılma anlamında nesneleştirilmiş zaman varolmayıp sürdürür.

(c) *Kentsel arazinin 'yaratılmış mekân'a* -yani gelişmiş kapitalist toplumlardaki nüfusun büyük çoğunluğunun gündelik ikâmet yerine-dönüşerek metalaşması. 'Yaratılmış mekân' sınıflara-bölünmüş uygarlıklardaki kentlerin bile büyük ölçüde temel niteliğini oluşturmuş bulunan doğa ile ilişkilerden oldukça uzaklaşmıştır. Kapitalist kentler, mimarî işlevselciliğin kentsel yaşamın büyükçe bölümünün sürdürüldüğü yer olan sıkıcı fiziksel ortamları üreten, hemen hemen tümüyle manüfaktürize olmuş bulunan ortamlardır. Lefebvre'in yazdığı gibi,

İnkalar, Aztekler ile Yunanistan ya da Roma'da her ayrıntı (beden hareketleri, sözcükler, âletler, gereçler, kostümler vb.) bir *stil*in etkisini taşır; hiçbir şey, gündelik olan bile henüz sıkıcı değildi; yaşamın nesir ya da şiiri hâlâ aynıydı ... [kapitalist kent], karşı doğa ya da henüz doğa olmayan ikinci doğa, gelecekteki dünyanın, genel kentsel dünyanın habercisidir.²²⁴

²²⁴ Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World* (London: Allen Lane, 1971) S. 29 [*Modern Dünyada Gündelik Hayat*, Fransızca'dan çeviren: Işın Gürbüz, Metis Yayınları, Mayıs 1998, İstanbul]; ve *The Survival of Capitalism* (London: Allison & Busby, 1976) S. 13-15. Bu alıntıya desteğim, bununla birlikte, Lefebvre'in 'kentsel toplum' sanayi toplumunun ötesinde bir deyimdir şeklindeki görüşünü kabulü içerir. Bir eleştiri için, bakınız: Cas-

'Hergünkü yaşamın üretimi' deyimindeki 'hergünkü yaşam' teknik anlamda bir şey olarak, kullandığım 'gündelik yaşam', 'günlük yaşam' vb. gibi daha genel terimlerden farklı bir şey olarak anlaşılmalıdır. Hergünkü yaşam rutinleşmiş gündelik etkinlikleri anlatır, burada ilişkilerin rutinleşmesi geleneğin çerçevesi içinde normatif olarak fazla derinde gömülü değildir.

Rutinleşme, bu bağlamda kesinlikle -tüm toplumsal yaşamda olması gerektiği gibi- diğer geleneklere somutluk kazandırır; ancak geleneksel pratiklerin ahlâkî bağlayıcılığının yerini bir ekonomik zorlamalar temelinde büyük ölçüde alışkanlığa uyarlanmış olan bir şey alır.²²⁵ Kapitalist-sınâî kentleşmede hergünkü yaşamın yaygın olması, toplumsal yaşamın evrensel düzeyde sürdürüldüğü 'verili' ya da varoluşsal koşul olarak değil, aksine tarihsel bir ürün olarak anlaşılmalıdır. Bu durum, yine de söz konusu koşulların nüfus yığınları tarafından nasıl yaşandığı ile özel bir karşıtlık içindedir. Gündelik toplumsal yaşamın zamansal-mekânsal organizasyonu ile ilişkili büyük alanlar, kendi içinde yer alanlar için hem ahlâkî hem de rasyonel içeriğinden soyulma eğilimi gösterirler. Doğal olarak, farklı toplumlar, sınıflar ile bölgesel ve diğer toplumsal gruplaşma biçimleri arasında büyük farklılıklar gösteren bu durumun psikolojik içerimleri ve sonuçlarının potansiyel olarak oldukça sert ve otorite deneyimi açısından önemli olduğundan fazla kuşku duyulamaz. Bir başka yerde ileri sürdüğüm bilinçaltı teorisi doğru ise, günlük yaşamın rutinleşmesi içinde varlığını güvende hissetme duygusunun ayakta tutulması, doğal olarak bastırılmış kaygıların benlik ve üst-benlik tarafından denetlenmesiyle ilgilidir. Kapitalist toplumun hergünkü yaşamında varlığını güvende hissetme duygusu, birçok gündelik etkinliğin rutinleşmesinin salt alışkanlık üzerine kurulu niteliğinin bir sonucu olarak, nispeten kırılgan niteliktedir. Böylesi du-

tells, Urban Question, S. 86-95. 'Hergünkü yaşam' ile ilişkili yakın bir analiz için, bakınız: Agnes Heller, *Das Alltagsleben, Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion* (Frankfurt: Suhrkamp, 1978). Yine de, o *Alltagsleben* terimini tarihsel olarak özgünlüğü içinde değil, daha çok her toplum biçiminde toplumsal yaşamın temeli olarak alır.

²²⁵ Bu sorunlarla ilgili önemli bir eleştirel kent kuramı son on yılda ortaya çıkmıştır, özellikle Richard Sennett'in yazılarında temsil edilir. Bakınız Sennett, *The Uses of Disorder* (New York: Vintage, 1970) ve *The Fall of Public Man* (Cambridge University Press, 1977) [*Kamusal İnsanın Çöküşü*, İngilizce'den Çevirenler: Serpil Durak - Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları Birinci Basım, Kasım 1996, İstanbul].

rumlarda, özellikle şiddetli toplumsal ya da ekonomik altüst oluşlar döneminde nüfusun büyükçe bölümü demagogik önderler ya da otoriter siyasal hareketler için potansiyel neferlerdir.²²⁶ Bu nedenle, sonuçları bakımından, kapitalist hergünkü yaşamın analizi 'kitle toplumu' hakkında yazarların görüşlerinin önemli unsurlarını destekler.

Kendileri açıkça Marksist olan birçok yazar, –önceden de söz ettiğim gibi– Marx'ın metalaşma analizinin içerimlerini yalnızca işçinin emek süreci ve onun ürünleri üzerindeki denetiminin kaybı açısından ele aldılar. Bu tespit, bana göre, –daha sulandırılmış bir anlamda bile– metalaşma tartışması üzerinde genel bir kavram olarak daha fazla durmuş olan (Adorno değilse de) Lukacs gibi kişiler için doğrudur.²²⁷ Onlar için, toplumsal ilişkilerin metalaşması kapitalist toplumların oldukça yaygın bir özelliğini oluşturur. Ancak, onlar metalaşmayı öncelikle şeyleştirme (reification) ile irtibatlandırır. Bu olgu bir ölçüde farklı bir biçimde tanımlanır, ancak görüşlerinin esas yükü, (esasen emekten daha çok) bir bütün olarak toplumsal ilişkilerin bu ilişkinin yaratıcılarının, yani toplum içindeki insanların denetiminden uzaklaştığı iddiası üzerine kaydırılır. *History and Class Consciousness* [Sınıf ve Tarih Bilinci]'nin yazarı Lukacs'a göre, şeyleştirme 'her açıdan kapitalist toplumun temel sorunu'dur.²²⁸ Lukacs'ın şeyleştirme açıklamasının önem ve ayrıntılarına –ve bu kitaba karşı Komünist ortodoksinin takındığı düşmanca tavra– rağmen; şeyleştirme teması, tarihin genel mantığı olarak maddî yaşamın üretiminin denetimi ile birlikte Marx'ın temel ilgi alanını oluşturmaya devam eder. Şeyleştirme, Lukacs tarafından söylenildiği şekliyle, esas olarak *Kapital*'de sözü edilen meta fetişizmi kavramının geliştirilmiş hâlidir. Lukacs, bununla birlikte, önceki toplum biçimleriyle karşılaştırarak kapitalizmin kendine özgü özellikleri üzerinde büyük ölçüde dursa bile, tarihsel materyalizmin evrimci bir tarih teorisi olarak temel kurucu öğeleri sorgulanmadan bırakılır.

Bu kitapta, şimdiye kadar, genel bir tarih teorisi olarak tarihsel materyalizme iki nedenle karşı çıktım: maddî yaşamın üretilme tarzları ne de sınıf mücadelesi, kabile toplumları ve sınıflara-bölünmüş toplumlarda toplumsal değişimin temel itici gücünü oluşturur; ve tarihsel

²²⁶ *Central Problems in Social Theory*, S. 120-130.

²²⁷ Karşılaştırım: David Held, *Introduction to Critical Theory, Horkheimer to Habermas* (London: Hutchinson, 1980).

²²⁸ Georg Lukacs, *History and Class Consciousness* (London: Merlin, 1971) S. 94.

materyalizm, etnosantrik eğilimli evrimci bir şema ile 'insanlığın her zaman yalnızca çözülebilecek görevler ortaya koyduğu' düşüncesine dayalı felsefî bir anlayışın belirsiz ve oldukça kusurlu bir karışımı üzerine kuruludur. Bunlara çağdaş kapitalizm hakkındaki eleştirel teori ve sosyalizm teorileri için kapsamlı sonuçlara sahip olan bir üçüncüsünü ekleyeceğim. Dobra dobra söylemek gerekirse, Marx insanları her şeyin ötesinde âlet yapan ve kullanan hayvanlar olarak düşünürken ve bunu insan 'türler'ini hayvanlarınkinden ayırmanın en temel ölçütü olarak ele alırken hatalıydı. İnsan toplumsal yaşamı ne üretimle başlar ne de onun içinde son bulur. Mumford insanı 'karar veren, kendine hâkim ve kendi zihninde kurgulayan hayvan' olarak adlandırdığında ve Frankel insan yaşamında bir 'anlam arama çabası' gördüğünde, insan kültürüyle ilişkili bir felsefî antropolojinin temelini oluşturmaya Marx'tan daha yakındır.²²⁹ Bu sözler ortodoks Marksizme yakın biri için kesinlikle sapkın bir yorumdur, ancak bu iddiaların Marx'ın analizinin önemli bir odak noktasını kabulde sorun çıkartmayacaklarını düşünüyorum.

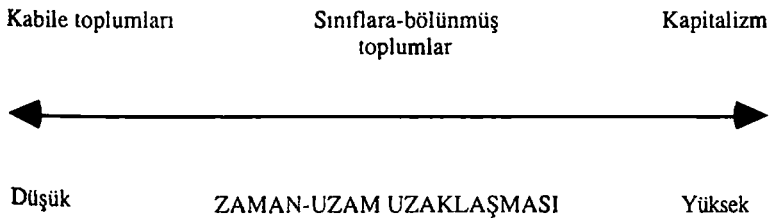
²²⁹ Lewis Mumford, *The Myth of the Machine* (London: Secker & Warburg, 1967) S. 9; Victor E. Frankel, *Man's Search for Meaning* (New York: Washington Square Press, 1963).

7. Bölüm

Kapitalizm: Bütünleşme, Gözetim ve Sınıfsal Güç

Zaman-Uzam Köşeleri ve Toplumsal Bütünleşme

Tüm toplum biçimlerinde, zamansal-alansal uzaklaşmanın aracı aynı zamanda toplumsal bütünleşme aracıdır (Bakınız Şekil 7.1).



ŞEKİL 7.1

Hem kabile toplumları hem de sınıflara bölünmüş toplumlar, esasen bir yerde dolaysız bulunma üzerine kurulu olan, toplumsal organizasyonun temel birimlerinin üst düzeyde hazır-bulunuşluk içeren türden oldukları toplumlardır. Önceden de söylediğim gibi, bu durum sınıfsal kapitalizmin kaynakları ve doğası ile ilgilenen çok sayıda yazarın yazıla-

rında yer alan 'topluluk/cemaat' kavramıyla aynı anlamda düşünülmemelidir. Bu yazarların yazılarının ilgiye değer olmadıklarını ya da 'aidiyet'e karşı 'köksüzlük' temalarından bazılarının önemsiz olduklarını ileri sürmek istemiyorum –aksine. Bununla birlikte, önceden de ileri sürdüğüm gibi, bir kaç nedenle, *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* arasındaki ikili karşıtlık ya da benzer ayrımlar sorgulanmalıdır. Durkheim'in 'mekanik' ve 'organik' dayanışma arasında yaptığı ayrım da benzer yapıdadır.²³⁰

Burada Durkheim üzerinde duracağım. Durkheim'in bu türden yaptığı her açıklama biçimine yapılabilecek birçok itiraz vardır,²³¹ yalnız onları burada tartışmak istemiyorum. Ancak, işbölümü üzerinde yoğunlaşsak, analizimden işbölümünün farklı toplumlarda çok farklı şekillerde organize edildiği (ve bu sosyo-ekonomik örgütlenme biçimlerinin evrimci bir şemanın unsurları olarak ele alınmaması gerektiği) sonucu çıkar. Kuşkusuz, yukarıda sözü edilen üç toplum biçiminden her biri büyük farklılıklar sergiler. Yine de, kabile toplumlarında karmaşık bir işbölümü olmadığı, cinsiyete dayalı işbölümünün fiilen her yerde en fazla öne çıkan eksen olduğu konusunda genellikle Durkheim ile aynı fikirde olmanın doğru olduğu söylenir.²³² Sınıflara-bölünmüş toplumlarda işbölümünün ana eksenini, tarımsal mesleklerle kentsel olanlar arasındaki farklılaşma oluşturur –kentte her zaman kıra göre daha karmaşık bir işbölümü görülür. Bu basit ifade, –Marx'ın genel düzeyde gösterdiği gibi– bir kez daha kent ile kır arasındaki farklı türden çeşitlilikleri gözlerden gizler, ancak Weber ise özellikle Batılı kentlerle eski Çin'dekileri karşılaştırır.

Bazı arkeologların Durkheim'in 'organik dayanışma' kavramını sınıflara-bölünmüş uygarlıklardaki kentlere uyarlamaya çalıştıklarını belirtmek ilgiye değerdir.²³³ Kavramın kullanılabilirliği derecesi ne olursa olsun, bu bağlamda sınıflara-bölünmüş toplumlardaki genel bölünmenin biçim olarak (kent-kır ilişkisi üzerine dayanarak) kapitalizmin devreye soktuğundan –ve kapitalizmde kültürel ölçekte gelişmiş olandan–

²³⁰ Emile Durkheim, *The Division of Labour in Society* (New York: Free Press, 1964).

²³¹ Bakınız: örneğin, John Barnes, 'Durkheim's Division of Labour in Society' *Man*, Cilt 1, 1966.

²³² Karşılaştırın: Ernestine Friedl, *Women and Men* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1975).

²³³ Karşılaştırın: Paul Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters* (Edinburgh University Press, 1971).

tamamen farklılık gösterdiğini kuvvetle vurgulamak istiyorum. Bu yargıya önceki bölümde yapılan kent tartışmasından ulaşılır. Yalnızca esasen Avrupa tarihinden kaynaklanmayıp evrim teorisinin de damgasını taşıyan Durkheim ya da Tönnies ve diğerlerinin yaptıklarına benzer di-kotomik ayrımlar, kapitalizmin devreye soktuğu zamansal ve alansal dönüşümlerin ve böylelikle tahsis ve otorite kaynaklarının temel niteliklerini de açıklamayı başaramadılar. Kapitalizmde, 'emek' –ve birikim sürecinin baskılarının mahmuzladığı maddi değişmenin itici gücü– tamamen yeni bir önem kazanır. Aynı şekilde, 'işbölümü' de analitik bir kavram olarak –iki anlamda– yeni bir önem elde eder. Aynı bir 'ekonomik' alanın ortaya çıktığı ve üretimin genişlemesinin tamamen yeni bir önem kazandığı bir toplumda, üretim içindeki işbölümü daha öncekine göre daha büyük bir toplumsal önem kazanır. Fakat ayrıca, işbölümünün temeli de kökten değişmeye uğrar. Kır ve kent farklılaşması toplumsal bütünlük açısından temel önemini yitirirken, işbölümü ulusal ve uluslararası boyutlar kazanır. Bir başka yerde gösterdiğim gibi, işbölümü kavramı –en azından modern kapitalizmde yaşandığı şekliyle– bir dizi ayrılabilir ögeyi içeren yaygın bir olgudur. İşyerindeki işbölümü ('parateknik ilişkiler') sanayi ve piyasa sektörleri arasındaki işbölümünden ayrı olarak ele alınabilir; ve bunlar çoğu kez bölgesel (bir ölçüde ulusal) uzmanlaşma biçimlerinden farklıdır.²³⁴ İşbölümünde karşılıklı ekonomik bağımlılık, kapitalist toplumun bütünleşmesinin destek oluşturu bir özelliği olarak kabul edilebilir –burada 'bütünleşme'nin 'dayanışma' olarak okunmaması gerektiği anımsanmalıdır. Başka bir deyişle, Marx'ın etkili biçimde açıkladığı gibi, işbölümü aynı anda hem toplumsallaştırıcı hem de bölücü bir olgudur.

Yukarıda ayrımı yapılan üç temel toplum biçiminin toplumsal bütünleşme tarzları şematik olarak sunulabilir (Bakınız Şema 7.2).

Diyagramda sunulan şema, hem önceki bölümleri özetler hem de kitabın kalan kesiminde kapitalist devleti tartışırken geliştireceğim kavramları devreye sokar. Kabile toplumlarının bütünleşmesinin en ayırt edici özelliği, toplumsal ve sistemsel bütünleşmenin iç içe geçmişliği, yani toplumsal bütünleşmenin karşı konulamaz biçimde üst düzeyde hazır-bulunurluk üzerine kurulu etkileşime dayanmasıdır. Ayrıca, oldukça fazla çeşitlilikte toplumsal organizasyon biçiminin ve –kesinlikle tüm nüfusun miktarı bakımından değilse de, dünyada var olmuş

²³⁴ *The Class Structure of the Advanced Societies* (London: Hutchinson, 1973) S. 86 ve izleyen sayfalar ve bir çok yerde.

KABİLE TOPLUMU

Gelenek (komünal
pratikler)
Akrabalık
Grup yaptırımları

[Toplumsal ve
sistemsel
bütünleşmenin
iç içe geçişi]

Egemen mekân
organizasyonu

Sürü grupları
ya da köyler

**SINIFLARA-BÖLÜNMÜŞ
TOPLUM**

DEVLET

Gelenek (komünal
pratikler)
Akrabalık
Siyaset-askeri güç
Ekonomik karşılıklı
bağımlılık (düşük
yatay ve dikey
bütünleşme)

[Toplumsal ve
sistemsel
bütünleşmenin
farklılaşması]

Egemen mekân
organizasyonu

Kent ve kırsal
ortakyaşarlığı

**SINIFLI TOPLUM
(KAPİTALİZM)**

DEVLET

Rutinleşme
Akrabalık (aile)
Gözetim
Ekonomik karşılıklı
bağımlılık (üst yatay
ve dikey bütünleşme)

[Toplumsal ve
sistemsel
bütünleşmenin
farklılaşması]

Egemen mekân
organizasyonu

'Yaratılmış çevre'

ŞEKİL 7.2 Toplumsal bütünleşme

toplumların miktarları bakımından– büyük ölçüde diğer birçok toplum tipinin 'kabile toplumu' etiketi altında yer aldığı vurgulanması gerekir. Avcı-toplayıcı toplumlar, yerleşik tarımcı topluluklardan farklı mekânsal örüntülere dayanırlardı; 'şeflikler', muhtemelen sınıflara-bölünmüş toplumların ilk örnekleriyle bazı benzerlikler gösteren –belki de, çoğu kez onlarla ilgili olan– oldukça farklı bir alt-tipi temsil eder-

ler.²³⁵ Ancak, her türden kabile toplumunda gelenek ve akrabalık ilişkileri toplumsal bütünleşmenin temel aracı olarak gücü ellerinde tutar.

'Gelenek', önceden de vurguladığım gibi, her zaman belirli içeriklere sahiptir: özel inanç biçimleri ve özel pratik biçimleri 'eskiden beri var olagelme'nin meşruluğu içinde gömülüdürler. Gelenek, bu şekilde anlaşıldığında, zorunlu olarak Durkheim'in kavramı formüle ettiği tarzda 'mekanik dayanışma'ya işaret etmez. En küçük toplumlar arasında bile herkes tarafından paylaşılan ortak pratiklerin bulunma derecesi farklılıklar gösterebilir; ve 'ayrı' 'toplumlar' olarak değerlendirilenler arasındaki kesişmeler açıkça belirgin olmayabilir. Örneğin, birbirlerinden soyutlanmış olarak etkinliklerini sürdüren küçük sürü topluluklarının dinsel toplanmalar, ticaret ilişkileri ya da akraba-temelli ittifakların gerçekleştirilmesi için diğerleriyle periyodik olarak bir araya gelmeleri mümkün olabilir. Ancak, bu etkinlikler tamamen bir 'birincil bağlar ve duygular' mozaigi bağlamında varolabilirler. Bu olasılıkların önemini kabul etme başarısızlığının nedeni, genellikle kısmen bir 'toplum'u zorunlu olarak sınırı açıkça belirli ve bağımsız bir varlık olarak ele alan -özellikle Durkheim tarzı düşünmenin kurbanı olan- yaygın eğilimdir.²³⁶ Gerçekte, yalnızca ulus-devletler tümüyle bu niteliğe sahip olmuşlardır ve bundan sonra -her ne kadar başından beri kendisi asla izole bir biçimde değil de, aksine kendi türünden diğer bir devletler şebekesi-

²³⁵ Webb'e göre, şeflikler tarımcı devletler gibi 'merkezi bir karar-verme aygıtı'na sahiptirler, ancak bu durum 'onların kabilevi, devletsiz "ilkel" örneğine sahip olanlarla, yani etkin ve güvenilir cebir gücünden yoksun olanlarla ortak özelliklere sahip olmayı sürdürmelerinden daha az etkilidir. Bu cebir gücünden yoksun olan şeflikler komuta edemezler, ancak ikincileri kendilerini takip etmek için boyun eğdirmeyi açıkça zahmete değer kılarak onları ikna, rahatsız, rica etmeli ya da mecbur kılmalıdır.' Bakınız: Malcolm C. Webb, 'The Flag Follows Trade: an Essay on the Necessary Interaction of Military and Commercial Factors in State Formation', Jeremy A. Sabloff and C. C. Lamberg-Karlovsky (eds.), *Ancient Civilization and Trade* (University of New Mexico Press, 1975).

²³⁶ M. H. Fried, dil ve maddî kültürün çoğu kez aralarında açık bölünme çizgileri bulunmayan kısmen ayrı yaşayan kabile toplumları arasında örtüşüğünü gösterir. Bakınız: Morton H. Fried, 'On the Concepts of "Tribe" and "Tribal Society"', *Proceedings of the American Ethnological Society*, Seattle, 1967; aynı ciltte bir başka yazar şöyle yazar: 'Grupları sınıflandırmak dilsel benzerlik gibi, ekonomik ve ayinsel etkileşimi kullanmak çok zordur, çünkü bunlar aynı zamanda bir toplumdan belirsiz sayıda bir dizi komşuluk gruplaşması içinde yer alan bir başka kategori içinde sınıflandırılabilirler' (Gertrude E. Dole, 'Tribe as the Autonomous Unit', S. 86).

nin parçası olarak varolsa da– ulus-devletin özellikle modern, Avrupalı bir yaratı olduğu düşüncesi argümanımın asıl bölümünü oluşturacaktır.

Göçebe sürü (band) toplumları dahil her tipten kabile toplumu içinde yer alanların yaşantılarını egemenliği altına alan mekânlar, orada bulunuşun dolaysızlığının nüfuzu altındadırlar. Burada üst hazır-bulunuşluktan söz etmek, toplumsal etkileşimin yer aldığı birçok zamansal-alansal aralığı biçimsel olarak nitelemekten daha fazlası anlamına gelir. Önceden de söylediğim gibi, ‘mekân’ terimini birçok coğrafya yazarının tercih ettiği ‘yer’ sözcüğünün yerine bilinçli bir tercihle kullanıyorum, çünkü bu sözcük etkileşim ortamları anlamını da taşımaktadır.²³⁷ Özellikle Garfinkel’in ve bir ölçüde farklı açılardan Goffman’ın yazılarında açıklandığı gibi, etkileşim ortamları yalnızca ‘zemin’ ya da ‘hazır’ fiziksel etkileşim ortamı olarak ele alınamazlar, aksine bu etkileşimin tekrar tekrar kurulmasında yer alan bireyler tarafından etkin biçimde düzenlenirler. Üst düzey hazır-bulunuşluk içeren topluluklarda, her ‘yüz-yüze’ etkileşim yüz ifadesi, bedensel duruş ve sözel stillerin (büyük ölçüde doğru addedilen) davranış örneklerinin sürekli kullanımı üzerine kurulu yapılar ve tarzlar içerir. Kabile toplumlarında, yalnızca içsel bölgeselleşme ile sınırlı mekânlardaki yüz-yüze etkileşimin öncelikliliği, bireylerin genelde kendi ‘zaman-coğrafyaları’nın ayrıntılı olarak farkında olmaları anlamına gelir.²³⁸ Başka bir deyişle, onlar içinde yer aldıkları fiziksel ortam hakkında ayrıntılı bilgi sahip olmanın yanı sıra, diğer bireylerin geçmişlerini ve birbirlerinin şeceresini de bilirler ve toplumsal etkileşimin sürekliliğini sağlamak için bu bilgiden devamlı olarak yararlanırlar. ‘Temel bağlar’, –Bourdieu’nun mekânların ‘pratik taksonomiler’i²³⁹ olarak adlandırdığı şeyi oluşturan– diğer toplumsal varlıklar kadar fiziksel ortam için de söz konusudurlar.

Kabile toplumlarında, ayrı bir siyasal yönetim ya da yasal yaptırım altına alıcı bağımsız aracı kurumlar bulunmaz. Bu toplumlarda ‘siyasal’ ve ‘hukuki’ kurumların bulunduğu söylenip söylenemeyeceği birçok antropolojik tartışmanın konusunu oluşturmıştır. Bölüm

²³⁷ Bakınız: *Central Problems in Social Theory* (London: Macmillan, 1979) S. 206-210 ve izleyen sayfalar ve bir çok yerde; Nigel Thrift and Allen Pred. ‘Time-Geography: a New Beginning’, mimeo.. Department of Geography, University of California, Berkeley, 1980.

²³⁸ T. Hägenstrand, ‘Survival and Arena’, Tommy Carlstein et al., *Making Sense of Time* (London: Arnold, 1978) Cilt 2.

²³⁹ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge University Press, 1977).

1'de yaptığım kurumsal sınıflamaya göre, kabile toplumlarında bu kurumlar vardır, ancak kuşkusuz bunlar bağımsız düzenleyici aracı kurumların idarî denetimi altında değillerdir. Tartışma konuları, genellikle –yeterince ciddi türden olduğunda– grubun bir araya gelişiyile ilgilidir; yaptırımlar, yine de –intikamın akraba gruplarınca kan davası biçiminde alınmasında olduğu gibi– şiddete başvurarak ya da şiddet tehdidiyle desteklenebilir.²⁴⁰

Kabile toplumların sürekli olarak diğerlerine kapalı olarak varolmalarının nadiren mümkün olduğu göz önüne alınırsa, toplumsal bütünleşme ile sistemsel bütünleşme arasında yapılan bu ayrım söz konusu toplumların araştırılmasında tümüyle değersiz değildir. Kabile toplumları, –belirli bir coğrafi alan üzerinde makroskopik düzeyde baktığında– genellikle gevşek olarak organize olmuş toplumsallarası-sistemleri oluştururlar. Bu toplumsallarası-sistemlerden bir kesimini etkileyen etkenler, (sözgelişi, ticaret ya da 'scremonik mübadele' biçimlerinde –ünlü Kula Ring'de olduğu– gibi) ya düzenli olarak ya da savaşlar, kıtlıklar, salgınlarda olduğu gibi bağımsız olarak birbirinden alan olarak oldukça uzak olan kesimleri etkiler ve etkide bulunabilirler. Ancak, bu durum kabile toplumlarında toplumsal ve sistemsel bütünleşme mekanizmalarının büyük ölçüde bir ve aynı oldukları önermesinin geçerliliğini etkilemez.

Sınıflara-bölünmüş toplumlar, ilk ortaya çıktıkları dönemden beri kabile toplumlarının 'barbarca' dünyalarıyla farklı türden az çok sürekli ilişki içinde olmuşlardır. Tarih hemen hemen her yerde uygarlıklara göre yorumlandığında, birçok uygarlığın teknik ve ahlâkî açıdan az gelişmiş insanlar anlamına gelen 'barbarlık' terimine denk düşen bir durum içinde bulunduğu görülür; ancak barbarlar yığımları harekete geçirebilecek güce sahip olabildiklerinde bile, onlar kendilerini nadiren bu barbarlarla aynı olarak görmüşlerdir.

Sınıflara-bölünmüş toplumlarda, gelenek ve akrabalık toplumsal bütünleşmede temel bir rol oynamayı sürdürür. Bunun nedeni, devlet kurumlarının yerel topluluğu etkileme düzeyinin büyük ölçüde düşük olmasıdır. Hem tarımcı devletlerde ayrı bir 'köylülük'ün yaratılma derecesi, hem de köylü üretiminin piyasalara girme biçimleri bakımından büyük farklılıklar olsa da, nüfusun büyük çoğunluğunun kırsal ortamlarda yaşamadığı hiçbir sınıflara-bölünmüş toplum olmamıştır. Yerel

²⁴⁰ E. Adamson Hoebel, *The Law of Primitive Man* (Harvard University Press, 1954).

topluluğun düzeni devlet yönetimi ve artık ürüne el koyma mekanizmalarınca nispeten dönüştürülmeden bırakıldığında, sınıflara-bölünmüş toplumlardaki toplumsal ve sistemsel bütünleşmenin ayrışma düzeyi –kesinlikle, kapitalizmin ortaya çıkışıyla toplumsal yaşamın tüm unsurlarında fiilen meydana gelen köklü altüst oluşlarla karşılaştırıldığında– çoğunlukla nispeten düşük kalmıştır. Kapitalist-olmayan uygarlıklarda, kent devlet kurumlarının yuvası idi. Ancak, önceki bölümde de gösterdiğim gibi, kapitalist-olmayan kentlerle kapitalist ‘yaratılmış kentsel alan’ arasında temel süreksizlikler vardır. Sınıflara-bölünmüş toplumlardaki kentlerde, gelenek ve akrabalığın egemenliği –toplumsal ilişkilerin yapılaşmasındaki yaygın öneminde olduğu gibi– kesinlikle kırsal hinterlandlar ile sınırlı bir şey değildir. Tarımcı uygarlıklardaki büyük kentler, kesinlikle hepsinde olmasa da, sıklıkla bir kaç anlamda oldukça kuvvetli bir ‘kozmpolit’ çeşniye sahip olmuşlardır. Onlar, köken olarak farklı kültürel çevrelerden gelen bireyler ya da grupların buluşma noktaları, dinsel merkezler ya da şaşaa merkezleri oldular; gelişmiş bilimsel ve entelektüel etkinliklerin odağını oluşturdular. Ancak, bu kozmpolitiklik genellikle az sayıda seçkinle sınırlıydı ve bu çevrelerde bile geleneksel semboller ve pratiklerle fazlasıyla sınırlı kaldılar. Max Weber’in belki de (kendisinin açıklama biçimlerine hangi itirazlar yapılabilirse yapılsın) betimlemekten daha fazlasını yaptığı gibi, devletin yönetim aygıtı genellikle kısmen ‘rasyonel-hukuki’ prosedürlere göre düzenlenir. Seçkin kesimlerde, akrabalık bağları –nüfusun büyük çoğunluğu arasındakinden daha az olmayan bir biçimde– gücü elde tutmanın düzenlenmesi ve sürdürülmesinin temel bir odak noktasını oluşturur.

Kapitalist-olmayan kentte farklılaşmış bir işbölümünün varlığı ve kent ile kırsal arasında daha derine kök salan farklılaşma, kabile toplumlarında nadiren rastlanılan ya da bilinmeyen ekonomik karşılıklı bağımlılık biçimlerini besler. Ekonomik karşılıklı bağımlılık, –önceden belirttiğim nedenlerle– ‘organik dayanışma’ ile aynı anlamda alınmamalıdır. Kent içindeki, kentler arasındaki ve kent ile kırsal arasındaki işbölümü aynı anda dayanışmalar ve sınıfsal çatışmaların kaynağını oluşturur. Tarımcı uygarlıklarda, açık sınıfsal mücadeleler bazen büyük ölçüde kentli sınıflar içindeki bölünmeler üzerinde yoğunlaşarak, ancak daha sık olarak köylüyü yerel toprak sahibi ya da hükümet görevlisiyle karşı karşıya bırakarak farklı biçimler alabilir. Sınıflara-bölünmüş uygarlıklarda farklı yer ve zamanlardaki ‘köylü isyanları’nın önemine

rağmen, açık sınıf mücadelesi, önceden de açıkladığım gibi, –sınıf mücadelesinin sanayi üretiminin sürekli bir özelliğini oluşturduğu kapitalizmle karşılaştırıldığında– genellikle düzensiz ve nadirdir.

Askerî güç, normalde sınıflara-bölünmüş toplumların, özellikle daha büyük imparatorluk toplumlarının bütünleşmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Tüm sınıflara-bölünmüş toplumlar, bazı düzenli, ayrıca oldukça değişen çeşitlilikte yönetim biçimleri geliştirseler de, sistemsel bütünleşmeyi sağlamada şiddet kullanımı ya da kullanım tehdidi sınıflara-bölünmüş toplumlarda hep var olagelmıştır. Bu tespit devletin kavramsallaştırılması için temel önemdedir –çünkü, devletin gelişimi her yerde (hem kapitalist hem de kapitalist–olmayan toplumlarda) askerî gücün kurulup yerleştirilmesiyle ve yerleşik orduların varlığıyla ilişkili olsa da, modern ulus-devletin ortaya çıkışından önce devletin idarî alanını belirleyen açık sınırlar nadiren söz konusu olmuştur. Büyük Çin Seddi bu iddiayı yalancı çıkartmaz. Bu set asla tamamen etkin bir kapanma sağlamamıştır ve –modern ulus-devletlerde olanın aksine, kesinlikle devletin idarî alanıyla koordine içinde değildir. Her ne olursa olsun, Çin devleti tarihinin uzunca bir döneminde, diğer sınıflara-bölünmüş uygarlıklarla ortaklaşa olarak, coğrafyacıların ‘sınırlar’dan (boundaries) daha çok ‘sınır alanlar’a (frontier zones), yani sınırı belli olmayan ve değişebilen idarî denetim alanları olarak adlandırdıkları şeye sahipti.²⁴¹

Sınıflara-bölünmüş toplumlardaki –kent ile kır arasındaki farklılıklarla oldukça yakından ilişkili olan– toplumsal bütünleşme ile sistemsel bütünleşme arasındaki farklılaşma, doğrudan alansal bir farklılaşmadır. Kent, sistemsel bütünleşmeyi sağlayan mekanizmaların odak noktasıdır. Yine de, kabile toplumları hakkında söylenenler burada da geçerlidir. Sınıflara-bölünmüş toplumlar asla tamamen kapalı toplumsal formlar olmamışlar, bağımlılık ve uzlaşmaz çelişki (antagonism) içeren toplumsallararası-sistemlerle farklı biçimlerde ilişki içinde olmuşlardır.

²⁴¹ J. R. V. Prescott, *Boundaries and Frontiers* (London: Croom Helm, 1978).

Sınıflara-Bölünmüş Toplum, Kapitalizm, 'Dünya Zamanı'

Önceki bölümlerin argümanları doğru ise, kapitalizmin yapısal nitelikleri sınıflara-bölünmüş toplumlarınkinden kesinlikle farklıdır. 'Uygarlık' tarihi –bildiğimiz kadarıyla– yaklaşık yedi bin yıl önceye kadar uzanırken, kabile toplumlarınınki birkaç bin yıl önceye kadar gider. Kapitalizm, olsa olsa dört ya da beş yüz yaşındadır, ancak önceden varolan farklı toplumsal türlerle karşılaştırıldığında oldukça afallatıcı oranda toplumsal ve maddî dönüşüme yol açmıştır. Marx, *Communist Manifesto* [Komünist Manifesto]'da burjuvazinin varlığının kısa döneminde (güzellik bakımından değilse de) ölçekleri bakımından Mısır piramitlerinin ya da kapitalizm-öncesi dünyanın diğer 'harikalar'ının yapımına göre daha önemli maddî başarılar sağladığına boşuna ya da haklı neden olmaksızın dikkat çekmemiştir.²⁴² Ancak, bu maddî başarılar, Marx'ın temel düzeyde ve vazgeçilemez bir biçimde analiz ettiği gibi, toplumun kendi doğasındaki temel dönüşümlerle mümkün kılınmıştır. Gerçekte, bu kitaptaki argümanlarımdan birini, bu temel değişikliklerin kapitalizmin bir toplumsal sistem olarak ortaya çıkışı ve yapılaşmasını anlamakta gerekli oldukları, ancak Marx'ın çalışmalarının –bazı açılardan– kapitalizmin daha önceden varolan toplum biçimlerinden olan kendine özgü farklılıklarını göz ardı ettiği düşüncesi oluşturur. Bugün içinde yaşadığımız dünya, –önceki herhangi bir dönemdeki toplumlardan farklı olan yönleri ne olursa olsun– insan'ın tarihlerinin uzunca bir bölümünde içinde yaşadıkları dünyadan farklılıkla daha farklıdır.

Kapitalist devlet sorununu ele alırken, –Marksist olan ya da olmayan– modern siyaset teorisinin öne çıkan ögesi olan 'devlet'in 'toplum'dan ayrılması teması bağlamında, bu konuyla ilgili daha önceden söylediklerimin akılda tutulması önemlidir. Sınıflara-bölünmüş toplumlarda, devlet kapitalizmdekine göre toplumun geri kalan kesiminden daha fazla 'ayrı' idi –ya da negatif bir tarzda söylersek, nüfusun büyük çoğunluğunun gündelik yaşamını etkileme derecesi daha düşüktü. Kapitalizmi bir toplum olarak diğerlerinden farklı kılan şey, 'ekonomik olan'ı 'siyasal olan'dan ayıran özel 'tecrit' biçimleridir. Ancak, kapitalist toplumlarda 'devlet', kendi 'iç' yönetimine bağlı olanlar

²⁴² K. Marx and F. Engels, *The Communist Manifesto*; Marx and Engels, *Selected Works in One Volume* (London: Lawrence & Wishart, 1968) S. 38

söz konusu olduğunda, sınıflara-bölünmüş toplumlara göre çok daha münasebetsiz ve geniş kapsamlı bir kurumlar öbeğinden oluşur. Bu olgunun önemini gözetim kavramı ile açıklamaya çalışacağım. Her ne kadar, gözetim –kapitalist olsun olmasın– kesinlikle tüm devletlerde söz konusu olsa da, onun –tarihteki herhangi bir toplum biçimine göre– kapitalizmin çok daha tamamlayıcı bir özelliğini oluşturduğunu ileri sürmek istiyorum. Bununla birlikte, gözetimin doğasını tartışmayı bu kesimin izleyen bölümüne bırakacağım.

Geleneğin aşınması ve onun yerine inşa edilen ‘hergünkü yaşam’ın rutin hâle gelmiş pratiklerinin geçmesi söz konusu olduğunda, son bölümde yapılan analizi tekrarlamaya gerek yoktur. Burası kapitalist toplumlarda ailenin önemi tartışmasını yapmanın yeri değildir ve kapitalist üretim tarzının ‘zorunlu olarak’ geniş akrabalık ilişkilerini ne kadar yıkıma uğrattığı konusunda çok sayıda tartışma vardır; ancak kapitalizmin anavatanı olan Batıda çekirdek ailenin akrabalık bağlarının asıl odak noktasını oluşturduğundan kuşku duyulamaz. Akrabalık ‘yatay’ –alandaki– toplumsal bütünleşmenin temel bir aracıdır; ve kuşaklar arasındaki –ev-halkı ve çekirdek aile korelasyonu ile ilişkili– kopmalar, kapitalist-olmayan toplumlara fazlasıyla özgü olan akrabalığın zamanda ‘gömülü olma’sının toplumsal önemini zayıflatırlar. Kapitalizmde, toplumsal ve sistemsel bütünleşme mekanizmaları arasında belirgin farklılıklar vardır. Aynı zamanda, yine de, kapitalizm bütünselliğin (totality) –giderek gelişen bir küresel sistemin– günlük yaşamın küçük ayrıntılarına nüfuz edişinin tamamen yeni bir nitelik kazandığı bir toplum biçimidir.

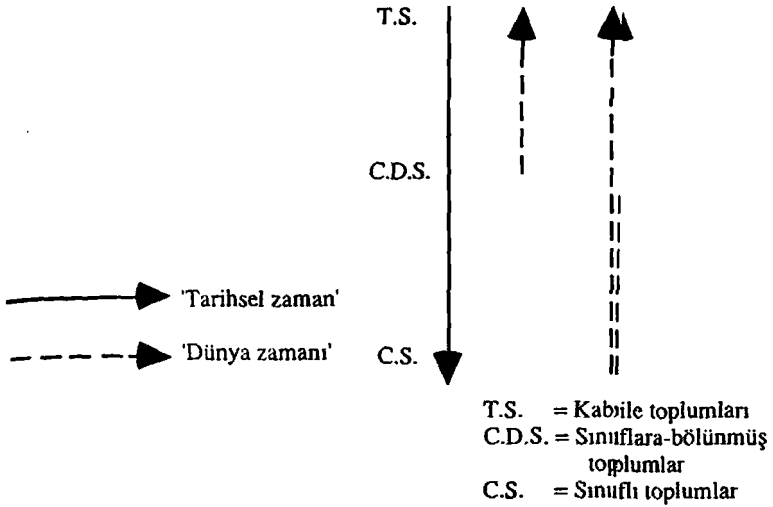
Bunun içerimlerini kitabın geri kalan bölümünde ele alacağım için, bu noktada daha önceden farklı bağlamlarda sözünü ettiğim ancak şimdiye kadar bir arada ele almadığım belirli sorunlara döneceğim. Bu sorunlar, her türden toplumun genelde toplumsallararası-sistemler içinde varoldukları, öyle ki ‘içeride’ yaşananların ‘dışta’ yaşananlardan etkilendiği (ve kuşkusuz aksinin de geçerli olduğu) gerçeği ile ilişkilidirler. Bu olgu, iç-dinamikçi ya da ‘gelişmeci’ toplumsal değişme modellerinin etkisi altında kalan evrimci teorilerin çoğunda büyük ölçüde ihmal edilmiştir. Arkeoloji ve antropoloji literatüründe, evrimci teoriler âdet olduğu üzere toplumların gelişmelerinde kesinlikle kendi aralarındaki dış ilişkilerin etkisini vurgulayan ‘difüzyonistler’in meydan okumasıyla karşılaşmışlardır. Bunlara bir üçüncü yaklaşımı, evrensel sosyolojik yasaların araştırılmasında basit zamansal ve mekânsal soyutlamalar

yapan 'karşılaştırmalı antropoloji' ya da 'karşılaştırmalı sosyoloji'yi ekleyebiliriz. Bu kitapta ortaya koymak istediğim bakış açısı bunların hepsinden farklıdır. Evrimciliğe karşı çıkmak, difüzyonizmi –en azından benimsendiği şekliyle– kabul etmek anlamına gelmez: çünkü, difüzyonistler genellikle toplumların kendi içlerinde kökten değişikliklere yol açan yapısal özelliklerin (çelişkiler, çatışmaların) önemini anlamakta, analiz etmekte başarısız kalmışlardır. Öte yandan, 'karşılaştırmalı' yaklaşım, değişmez yasaları aramaya yöneldiğinde araştırma imkânsız hâle gelir. Kanımca her hâlükârda,²⁴³ zamandan ve yerden bağımsız evrensel sosyolojik yasalar yoktur; tüm sosyolojik genellemeler belirli tarihsel bağlamlarda geçerlidirler.

Bu kitabın üzerine kurulu olduğu yaklaşım, (bir 'toplum' özelliği gösteren şeyin oldukça farklı formları içerdiği yerde) insan toplumlarındaki değişmelerin hem iç hem de dış kaynakları olduğunu, ancak iki etkenin bir diğeri üzerinde genel bir üstünlüğe sahip olmadığını kabul eder. Bazı koşullarda, bir toplumun 'dış'ından kaynaklanan etkiler bu toplumu tamamen yıkabilir ve hatta yok edebilir; başka örneklerde, toplumsal dönüşümün oldukça belirgin iç kaynakları vardır. Kabile toplumlarıyla sınıflara-bölünmüş toplumlar arasında ve sınıflara-bölünmüş toplumlarla kapitalist toplumlar arasında değişme yönünde iç baskıların varlığı bakımından önemli farklılıklar olduğuna kuşku yoktur. Geleneğe doymuşluğun 'yinelenebilir zaman'ı içinde varlığını sürdüren kabile toplumlarının 'donuk' kültürleri, kuşkusuz ki sınıflara-bölünmüş toplumların 'dinamik' kültürleriyle ve kapitalizmin yol açtığı değişme 'akkor'u ile karşıtlık içindedirler. Ancak, bu durum yukarıda sergilediğim metodolojik tavrı etkilemez. Bu tasvir, yine de. hâlâ yaşamsal önemde bir öğeden, yani Eberhard'ın 'dünya zamanı'²⁴⁴ olarak adlandırdığı kavramdan yoksundur. Eberhard, bu terimle görünüşte benzer olaylar dizisinin ya da biçim olarak benzer süreçlerin dünya gelişiminin farklı evrelerinde oldukça farklı içerimler ya da sonuçlara sahip olabileceklerine işaret eder. Günümüzde, 'dünya zamanı'nı etkileyen temel bir etken, *tarihsicilik* adını verdiğim şeyin, yani tarihi insanın kendisini dönüştürmesine açık bir şey olarak alan etkin ve bilinçli bir anlayışın yaygın düzeydeki etkisidir.

²⁴³ *Central Problems in Social Theory*, Bölüm 7.

²⁴⁴ W. Eberhard, *Conquerors and Rulers* (Leiden: Brill, 1965), S. 113 ve izleyen sayfalar.



ŞEKİL 7.3

'Tarihsel zaman' ile dünya zamanı arasındaki kesişmeleri Şekil 7.3'teki gibi sunabiliriz. Kabile toplumları sınıflara-bölünmüş toplumlara göre çok daha büyük bir 'tarihsel zaman' dilimi içinde yer alırlar ve ayrıca kapitalizme göre insan tarihinin çok daha uzun bir döneminde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Ancak sınıflara-bölünmüş toplumlar, varlık kazandıklarında, kabile toplumları ile zaman-uzam köşelerinde birlikte varolmuşlar ve bu toplumların çoğunun yazgısını önemli ölçüde etkilemişlerdir. Kapitalizmin ortaya çıkışı 'dünya zamanı' içine bir başka zaman-uzam köşesi öbeği devreye soktu. Ancak, daha da önemli olanı, kapitalizmin insanlık tarihinde ilk kez gerçekten de küresel ölçekte bir toplumsallara-sistem yaratmış olmasıdır. Wallerstein'in 'kapitalist dünya ekonomisi' terimini bu olguyu anlatmakta kullanacağım, terim onun kitabının²⁴⁵ yayımından sonra birkaç yıl içinde o hemen hemen standart bir kavram hâline gelmiştir. Ancak onu burada üç şart altında kullanıyorum.

İlk olarak, Wallerstein kapitalist dünya ekonomisinden –daha önce imparatorluk toplumları olarak sözünü ettiğim şey anlamında kullandığı– diğer önceki 'dünya sistemi' tiplerinin yerine geçen bir şey olarak

²⁴⁵ Immanuel Wallerstein, *The Modern World System* (New York: Academic Press, 1974).

söz eder. En büyük imparatorlukların bile etki alanlarını yalnızca yer-kürenin egemenlik altında tuttıkları kesimlerine yaygınlaştırabildikleri düşünülürse, 'dünya sistemi' teriminin bu bağlamda, –Wallerstein'in çok iyi farkında olduğu gibi– biraz yanıltıcı olduğunun kabul edilmesi gerekir. İkinci olarak, 'kapitalist dünya ekonomisi' yalnızca ekonomik bir düzen olarak değil, aksine Avrupalı mutlakıyetçi devletler ve ulus-devletlerin siyasal ve askerî tutkuları ile tamamlayıcı nitelikte olan bir ilişki içinde başlatıldı. Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyılların sıradan Avrupalı bir yaratısı olan askerî bloklar arasındaki 'güç dengesi' bugün dehşet verici düzeyde kırılgan bir 'süper güçler dengesi'ne dayalı dünya hâline gelmiştir –burada tümümüzün yaşantıları



ŞEKİL 7.4 Toplumsallararası-sistemler

bu dengeden etkilenmektedir. Üçüncü olarak, uluslararası bir ölçekte işleyen kapitalist mekanizmaların egemen bir rol oynadığı doğru olsa bile, çağdaş dünyanın toplumsallararası-sistemi 'tümüyle' kapitalist nitelikte değildir; çünkü gelişmiş kapitalist toplumlar, –günümüzde devletçi sosyalist toplumlar dahil– diğer toplumsal organizasyon biçimleriyle bir dizi zaman-uzam köşelerinde birlikte yer almaktadırlar.

Şekil 7.4'de 'dünya zamanı' bağlamında, farklı tipten toplumsallararası sistemlerin kabaca bir tasviri yapılmıştır. Diyagramın altındaki kesik çizgiler, tüm insanların 150 yıldan daha az bir süre önceye kadar içinde yaşadıkları iki genel toplum tipinin yakın dönemdeki ortadan kalkışını simgeler.

Gözetim ve Kapitalist Devlet

Bu bağlamda, gözetim konusundan söz etmek önceki tartışmalardan bir sapma gibi görünebilse de, gerçek aslında böyle değildir –çünkü, gözetim kaynaklarının, devletle oldukça güçlü ancak özel olmayan bir ilişki içindeki kapitalizme ait bir olgu olarak, doğrudan *ulus-devletin* ortaya çıkışı ile sınırlı olmadığını; ayrıca Avrupa devlet sisteminin kapitalist dünya ekonomisinin başlatılıp sürdürüldüğü platform olduğunu ileri sürmek istiyorum. Yine de, ulus-devlet ve milliyetçiliği ele almayı sonraki bölüme bırakacağım.

'Gözetim' terimi ile, birbirleriyle ilişkili iki olguya işaret ediyoruz. İlk olarak, 'enformasyon' birikimine: bir kurum ya da topluluk tarafından saklanabilecek sembolik materyallere. İkinci olarak da, herhangi bir topluluk içinde alt konumda bulunanların etkinliklerinin üst konumda yer alanlarca denetimine. Bunları birbirinden ayırmak, aralarındaki olası ilişkileri vurgulamak kadar önemlidir. Enformasyonun toplanması ve saklanması, zamansal-alansal uzaklaşmanın ve bu nedenle gücün oluşumunun ana kaynağıdır. Güç, ayrıca üst konumda bulunanların denetleyici etkinlikleriyle de ortaya çıkar, çünkü denetim –Parsons'ın doğal olarak konsensüs üzerine kurulu 'ortak hedefler' olarak alacağı (ancak benim almayacağım) şeye ulaşmak için– bireylerin etkinliklerini koordine etmenin bir aracıdır. Ancak, gözetimin iki biçimi ya da tezahürü ilke olarak birbiriyle karşılıklı ilişki içindedir, tıpkı uygulamada sıklıkla bir toplumun üyeleri hakkındaki enformasyonun top-

lanması, sentezi ve analizinin onların etkinlikleri ve tutumları üzerinde denetim sağlamaya yardımcı olabilmesi ya da doğrudan bir gözetim biçimi oluşturabilmesi gibi.²⁴⁶

Yazının kökenleri, önceden belirttiğim gibi, sınıflara-bölünmüş toplumlardaki devlet gücünün gelişimiyle tarihsel olarak yakından ilişkili olmuştur. Yazının kaynağı, devletin ya da bu devletlerin başındaki teokratik-monarşik seçkinlerin etkinlikleriyle ilişkili enformasyonun çetelesinin tutulması imiş gibi görünmektedir. Haracın ya da -gelişmiş parasal sistemlerde- verginin toplanması her zaman devlet etkinliklerinin ön sırasında yer almışsa, alt konumdaki nüfus hakkında malûmat toplanması ve bu malûmatın hesabını tutma ve kullanılma biçimleri de her zaman bu etkinlikleri geliştirmeye yardımcı olmuştur. Ancak, malûmat toplamak ve saklamakta kullanılan teknikler, tüm sınıflara-bölünmüş toplumlarda okuryazarlığın bir zümreye özgü olmasıyla ve yavaş işleyen iletişim kanallarıyla sınırlıydı. Ayrıca, iddiamın tüm ağırlığını ikinci anlamdaki gözetimin mevcudiyetinin her zaman düşük olduğu ve esasen devleti yönetenlerin etkinliklerinin kendilerinin elbirliği ile sağlamadıkları farklı ortam ve koşullarla sınırlı olduğu fikri oluşturur. Kölelik, özellikle köle çiftliği, ikinci -yani denetleme- anlamında yakın gözetimin gerçekleştirildiği bir kurum örneğidir. Böylelikle, onlar ayrıca büyük kamu projeleri, binalar ve yollar için kullanılan *angarya* (corvée) emek ya da köle emeğinin 'insan makineleri'ni oluşturdular. Ancak, bunlar tarımsal üretim etkinliklerinin azametiyle organik ilişki içinde değillerdi ve hatta merkezî sulama sistemlerinin söz konusu olduğu yerlerde bile üreticiler kütlesinin sürekli idarî denetim düzeyi düşük kaldı.

Toplumsal bütünleşmenin tamamlayıcı ve yaygın bir ögesi olarak gözetim, kapitalizmin ortaya çıkışıyla her iki anlamda da büyük önem kazanır. Foucault'nun gözetim analizine yaptığı katkılar, idarî güç teorisiyle ilişkili Weber'in bürokrasi hakkındaki klâsikleşmiş metinlerinden beri belki de en önemli olanıdır. Yine de, -bir kaç nedenle- burada Foucault'nun çalışmasının bazı temalarını benimsemiyorum. İtirazlarım hem teorik hem de öze ilişkindir. Ancak aşağıdaki ifadeye özel bir itirazım yoktur:

²⁴⁶ Bu, sosyal bilimin potansiyel olarak egemenlik ya da özgürleşme aracı olarak konumunun bir nedenidir ya da bu konumuna katkıda bulunan bir unsurdur. *New Rules of Sociological Method* (London: Hutchinson, 1976) adlı kitabımla karşılaştırım.

Batının ekonomik kalkışı sermaye birikimini olanaklı kılan tekniklerle başlamışsa, belki de insanların bir araya getirilmelerini düzene koyma yöntemlerinin de –geleneksel ritüel, bedeli yüksek, şiddet üzerine kurulu güç biçimlerinin yerini alan– kolayca terk edilebilen ve hesaplı, ince bir boyun eğdirme teknolojisiyle ilişki içinde bir siyasal kalkışı olanaklı kıldığı söylenebilir.²⁴⁷

(Ancak, bu şiddet biçimleri Avrupa devlet sistemi içinde yer alan ulus-devletin dış varlığını idame ettirmekte kullanıldı.) Foucault, gözetimin alanının genişlemesini kapitalizmin ortaya çıkışı ve modern devletle ilişkilendirse de, bunu yalnızca en genel düzeyde yapmaz. Onun ilk çalışmalarında dökümü yapılan ‘epistemik (zihinsel) dönüşümler’ gibi, gücün dönüşümü de ‘öznesiz tarih’in gizemli ve karanlık zemininden kaynaklanır. ‘Tarihin öznesi yoktur’ iddiasını iki anlamda kabul ediyorum: Hegel’in kullandığı anlamda, insanlığın kendisine yabancılaşmasından giderek kurtulması anlamında; ya da bir şekilde evrimci teorilerde bariz olarak görülebilecek anlamda. Ancak, terim insanî toplumsal etkinlikleri düzenleyen olayların tamamen farkında olunmayan güçler tarafından belirlendiği anlamında alınırsa, ‘öznesiz tarih’ anlayışını hiçbir şekilde kabul etmiyorum. Bu anlayış, yapılaşma teorisinin önceden geliştirdiğim bazı temel ilkeleri içinde yer alan tarih ya da sosyal bilim anlayışına ters düşer.

İnsanlar, kendi eylemlerinin ifade edilmemiş koşulları ve niyetlenmedikleri sonuçlarının tarihsel olarak özgün sınırları içinde davranırlar bile, her zaman ve her yerde bilgi sahibi eyleyenlerdir. Foucault, kendi ‘soyağacı yöntemi’ni ‘bilgiler, söylemler, nesnelerin alanları vb. inin bilgisini–ister olaylar alanıyla ilişki içinde aşılması gereksin, isterse boş kimliği tarih boyunca bulunmaya çalışılsın– özneye başvurmada açıklayan bir tarih biçimi’ olarak tanımlar.²⁴⁸ Bu görüş, –yapısalcılığın Fransız düşüncesine girmesinde yardımcı olduğu– aşkın öznesiz tarih ile (pratik ve sözlü bilinç düzeyinde) *bilgi sahibi insan özneler* içermeyen tarih arasındaki karşıklığa bir örnek teşkil eder. İl-

²⁴⁷ Michel Foucault, *Discipline and Punish, the Birth of Prison* (London: Allen Lane, 1977) S. 220-221 [Hapishanenin Doğuşu, Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 1992]; Ayrıca Jacques Donzelet’in önemli bir aile araştırması *The Policing of Families* (London: Hutchinson, 1979) ile karşılaştırm.

²⁴⁸ M. Foucault, *Power, Truth, Strategy* (Sydney: Feral Publications, 1979) S. 35. Karşılaştırm: Jean Baudrillard, *Oublier Foucault* (Paris: Galilée, 1977).

kinin reddi ikincinin temel öneminin kabul edilmesinden tamamen ayrı tutulmalıdır. Tarih bir insanî proje olarak yeniden ele geçirilemez; ancak ne de insanların projelerinin sonucu olması dışında kavranabilir.

Bu iddia Foucault'nun gözetim tartışmasına ilk itirazını oluşturur; o, Foucault'nun klinik ve hapishaneye ilişkin yaptığı analiz açısından somut içerimlere sahiptir. 'Cezalandırma', 'hapishane' ve benzerinden sanki kendi irade ve gereksinimleri olan eyleyenler, tarihsel güçlermiş gibi söz edilir –bu nedenle, Foucault'nun bazı analizlerinde bir nebze işlevselciğe rastlanabilir. Ancak, modern klinikler, hastaneler ve hapishaneler yalnızca inşa edilmelerine katkıda bulunanların, kendilerini tasarlayanların ya da kendi sakinlerinin 'arkalarında yer alarak' gelişen bir olgu değildi. Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda hapishane sisteminin yeniden organize edilmesi ve genişletilmesi, açıkçası devlet otoritelerinin kapitalizm-öncesi köyün daha informal yaptırım biçimlerinin artık uygulanmadığı büyük kentsel alanlardaki kötü insanları denetleyici yeni yollar bulma yönünde farkına vardıkları bir ihtiyaçla ilişkiydi.²⁴⁹

Foucault, şiddete dayalı teşhir biçimindeki cezanın yerine anonim gözetim disiplininin geçişini kapitalizmin ortaya çıkışıyla ilgili bir olgu olarak görür. Ancak Foucault hapishane ile fabrika arasında çok yakın bir ilişki kurar. Önceden de sözünü ettiğim gibi, hapishanelere kapitalizmin ilk yıllarında işverenler tarafından emek disiplinini yerleştirmeye çalışırken kısmen bilinçli bir biçimde model olarak bakıldığından kuşku duyulamaz. Özgür-olmayan-emek, gerçekte bazen kullanıldı. Ancak, hapishane ile fabrika ya da kapitalist işyeri arasında iki temel fark vardı. 'İş', –normalde en fazla zaman-tüketici bir şey olsa bile– hapishane dışındaki bireylerin günlük yaşamlarının yalnızca bir bölümünü oluşturur; kapitalist işyeri, hapishanelerde olduğu ve kliniklerle hastanelerde olabileceği gibi –Goffman'ın deyişiyle– 'total kurumlar'dan biri değildir. Daha da önemlisi, işçi fabrikaya zorla kapatılmaz, aksine işyerinin kapısından 'özgür ücretli emek' olarak girer. Bu durum, iş 'idare'si ile ilgili önceden sözü edilen tarihsel olarak özel sorunlara yol açar ve aynı zamanda cezaevi disiplinin olağan işleyişinin bir parçasını oluşturmayan işçi direniş biçimlerinin (özellikle sendikalaşma ve işi

²⁴⁹ Hapishane hakkında kullandığı bir dengeleyici açıklama Michael Ignatieff'in *A Just Measure of Pain* (London: Macmillan, 1978) adlı yapıtında görülebilir. Özellikle Bölüm 3'te 'The Ideological Origins of Penitentiary' adlı yazıya ve Bölüm 5'te hapishane reformu hakkında yazılanlara bakınız.

bırakma tehdidinin) yolunu açar. Bu nokta, en genel önemde olanıdır. Foucault'nun insanların kendi tarihlerini yapmayıp onun tarafından sü-rüklendiklerini savunan 'arkeoloji'si, egemen grupların gücüne tâbi olanların bu grupların kendilerine dayatmaya çalıştıkları yaşam koşul-larına körce ya da aktif bir biçimde direnen bilgi sahibi eyleyenler ol-duklarını yeterince açıklayamaz. Foucault'nun disiplin ürettiklerini söylediği 'itaatkâr' bedenler, çoğu kez yine de o kadar itaatkâr olarak or-taya çıkmazlar.

Foucault, hapishanedeki gözetimi diğer kapitalist ortam ve koşul-larla ilgili olanlarla bir bütün içinde ele alarak ve gerçekte hapishaneyi (Bentham'ın Panopticon için plânladığı biçimde) disiplin edici güç ör-neği olarak düşünerek, 'burjuva özgürlükleri' ve bu özgürlüklerden esinlenen liberal-reformist arzular hakkında çok olumsuz bir görüş or-taya koydu. Bizler, hepimiz belirli Marksist düşünce geleneklerinin tüm 'burjuva özgürlükleri'ni baskı ve sömürünün ideolojik bir örtüsü olmaktan daha fazla bir şey olmadığını düşünme eğiliminde oldukları-nın çok iyi farkındayız. Kendisi kesinlikle birçok burjuva düşünce ve pratiğinin çift-yüzlü karakterini şiddetle eleştirmeye hazır biri olsa da, bu eğilime Marx'ın yazılarında rastlanmaz. Hiç kimse mantıken 'özgür ücretli emek'in özgürlüğünün büyük ölçüde bir aldatmaca olduğunu, iş-gücünün işçi tarafından denetlenmeyen koşullarda kapitalist tarafından sömürülme aracı olduğunu yadsıyamaz. Ancak, 'asıl' burjuva özgürlük-lerinden olan hareket özgürlüğü, yasalar önünde eşitlik ve siyasal ola-rak örgütlenme hakkı; tüm bunlar –bulunmadıkları ya da tamamen kısıtlandıkları yirminci yüzyıl totaliter toplumlar tecrübesinin ışığında– en gerçek özgürlükler olarak ortaya çıkarlar. Foucault hapishane 'reform'unun hemen hemen hapishanenin kendisiyle ortaya çıktığını söyler: 'sanki, o kendi programını inşa eder,'²⁵⁰ Ancak aynıysa feodaliz-min çöküşüyle gündeme gelen farklı siyasal ve ekonomik dönüşümler hakkında da –ve daha az ironik bir biçimde– söylenebilir. Liberalizm despotizm ya da mutlakiyetçilikle aynı şey değildir ve bir rasyonel ada-let ethosunun temelinde yer alan evrensel hukuk ilkelerinin yaratılması hapishaneler ve onların reforme edilmesinde olduğu gibi aynı çift-yüzlü

* Bentham'ın önerdiği, hücrelerin bir sahanlık etrafında dizildiği ve böylece gardiyanların hükümlüleri her an görebileceği daire biçimindeki hapishane (Yeni OXFORD İngilizce-Türkçe Resimli Ansiklopedik Sözlük, Güneş Yayınları, 1985). (Ü. T.)

²⁵⁰ Foucault, *Discipline and Punish* (Hapishanenin Doğuşu) S. 234.

karaktere sahiptir. Ancak şu temel farkla: mahkûmlar nüfusun diğer kesiminin biçimsel olarak sahip oldukları haklardan yoksun bırakılırlar. Birlikte ele alındıklarında, sözleşme özgürlüğü ve siyasal olarak örgütlenme özgürlüğü, hem kapitalizmin siyasal ve ekonomik düzenine meydan okuyan hem de bu düzen içindeki değişikliklerin potansiyel bir gücü olan emek hareketlerinin ortaya çıkışına katkıda bulunmuşlardır.

Disiplinin yerleştirilmesinde, Foucault *tecrit* (sequestration) fikrine, yani disiplin altına alınanların dünyanın geri kalan kısmına kapanmasına büyük önem verir. 'Sapkınlık' ve 'ıslah etme' kavramlarının ortaya çıkışlarıyla ilgili bir olgu olarak, Foucault'nun burada ilginç bir çok şey söylemesi gerekir. Ancak onun 'tecrit' olarak adlandırdığı şey, -kendisinin nadiren değindiği- kapitalist toplumun bazı özelliklerinin analizinin yolunu açar. Bir açıdan, tecrit bizi yeniden -Elias'ın bazı düşüncelerini²⁵¹ anımsatacak biçimde- kapitalizmde 'hergünkü yaşam'ın üretilmesi konusuna götürür. İnsanlarla doğa arasındaki ilişkilerde yer alan en temel zamansallık deneyimi bir kez oluşturulduğunda, kapitalizmin -zaman aracılığıyla metalaşmış- hergünkü yaşamı bu kesintiler aracılığıyla törpülenir. Yalnızca 'sapkın' ya da 'deli' nüfusun büyük kısmı bakışlardan uzak tutulmakla kalmaz, aynıısı hasta ya da ölmekte olanlar için de uygulanır. Bu yolla kapitalist mekân'ın 'yaratılmış çevre'sini insanlar ve doğa arasındaki mevcut eski ilişkilerden ayıran bir başka öge daha devreye sokulmuş olur. Bir başka açıdan, tecrit yalnızca kapitalist toplumsal yaşama özgü etkinliklerin zamanda-alanda *bölgeselleşme* biçiminin daha öne çıkmış bir hâlidir. -Sennett'in sözünü ettiği- kentsel yaşamın 'kamusal alan'ının çöküşü,²⁵² mahremiyetin (ve cinselliğin) kamunun bakışlarından 'özel ev-halkı'nın kapanışıyla tecrit edilmesinin açıkça en önemli kısmını oluşturur. Çünkü, geleneksel kentsel yaşamda *orada yer alan* kamusal etkinliklerinin yerine kitle iletişim araçlarının '*orada yer almayan*' etkinlikleri geçirilir.

Foucault'nun güç ve gözetim tartışması hakkında yaptığım bu itirazların, konumumu onunkinden oldukça önemli ölçüde ayırmaya yardımcı olacağını düşünüyorum; bununla birlikte, gözetim kavramının kapitalist kurumların analizi için önemli olduğunu vurgulamak istiyorum. Burada devlet etkinlikleri üzerinde ve özellikle -gözetimin ilk anlamında- bilgi toplama ve işleme üzerinde yoğunlaşacağım. Tilly'nin

²⁵¹ Norbert Elias, *Civilizing Process* (Oxford: Blackwell, 1978) Bir çok yerde.

²⁵² Richard Sennett, *The Fall of Public Man* (Kamusal İnsanın Çöküşü, Cambridge University Press, 1977).

söylediği gibi, modern devlet kurucular 'kâğıt-tüccarıdırılar.'²⁵³ Yaklaşık onaltıncı yüzyılın başından beri farklı hükümet organları tarafından gittikçe daha fazla sayıda doküman oluşturuldu. Batı Avrupa'da, onsekizinci yüzyılın sonu yine de devletin 'kâğıt ticareti'nin yepyeni bir filizlenişini simgeler; bu zaman dilimi içinde doğumlar, evlilikler, ölümler ve diğer birçok demografik ve mali istatistikler hakkında merkezî nitelikte istatistik bilgi sistemli olarak toplanmaya başlanır. Bilginin denetlenmesi, önceden de söylediğim gibi, her zaman devlet bürokrasisinin temel bir aracını oluşturmuştur, ancak modern devlet bunu tamamen yüksek bir düzeye çıkarır. Yaptığı ekonomi-politik eleştirisi devletin iç görevlerinin her şeyden önce sözleşmelerin güvence altına alınmasına göre değerlendirildiği bir çerçeve içinde işlerlik gösterme eğilimi gösteren Marx, bunun önemini yeterince ortaya koymaz. Klâsik ekonomi politiğe en sert muhalefette bulunanlar bile onun en temel sayıltılarını aldılar. Ancak, bilginin bir nüfusun gözetimini olanaklı kılan denetlenmesi ve tek elde toplanması, daha dağınık hâldeki sınıflarabölünmüş toplumların çökmeleriyle birlikte, gücün en etkili aracı hâline gelir. 'Klâsik sosyal teori' günümüzde insan özgürlükleri için temel bir tehdit oluşturan şeyin, yani hergünkü yaşamın 'denetlenme'si ile ilişkili olarak toplum ölçeğinde bir gözetim sistemi aracılığıyla sürdürülen *totaliter siyasal denetimin* mümkün olduğunu kabul etmedi. Gözetimin devletin ellerinde genişlemesi, sınıf-temelli bir sağ totalitarizmi (faşizmi) besleyebilir; ancak aynı zamanda kuvvetlice gelişmiş bir sol totalitarizme (Stalinizm) de yol açabilir. Gerçekten de, izleyen bir kitapta da göstermeye çalışacağım gibi, liberal düşünürler sosyalizm içinde hem teoride hem de pratikte, totaliter denetim kurma yönünde güçlü eğilimler bulunduğunu ileri sürmekte tamamen haklıydılar. Yapmayı sürdüreceğim gibi, özgürlükçü sosyalizm biçimlerinin mümkün olduğuna inanan biri doğrudan bu sorunla ilgilenmeye çalışmalıdır, yoksa başını yumuşak kumlara gönül rahatlığıyla gömmeye değer.

İnsan zihninin saklama kapasitesinin henüz tasarlanmamış en olağan-dışı genişlemiş hâli olan bilgisayarın icadının, bilgi denetimi anlamındaki gözetimin genişlemesinde en yeni önemli gelişme olduğu ileri sürülebilir. 1950'lerin sonlarında bile, bilgisayarlara üniversiteler ve araştırmacı kuruluşlar dışında nadiren rastlanıyordu. Bugün, Birleşik

²⁵³ Charles Tilly, 'Reflections on the History of European State-making', *The Formation of National States in Europe* (Princeton University Press, 1975).

Devletlerde ve giderek artan oranda diğer gelişmiş kapitalist toplum-
larda, bilginin denetlenmesiyle ilişkili olarak hem hükümette hem de
sanayide birçok kesim bilgisayarlarla donandı. 1950lerin 'ilk kuşak'
bilgisayarları yerlerini hemen hemen büyük ölçüde ikinci (transistorlu)
ve veri-tabanı sistemleriyle bütünleştirilmiş üçüncü 'kuşak' (mikro-iş-
lemci) bilgisayarlara bıraktılar.²⁵⁴ Ancak bilgisayar, tasavvur edilebile-
ceği gibi, sınıfl kapitalizmin ilk dönemlerinden kopuk değildir; bilgisa-
yarlaşmayı yalnızca gözetim için tamamen farklı bir katkı olarak gör-
mek yanıltıcıdır.

Bu noktalar, zorlu fabrika işiyle ilişkili eski 'sanayi toplumu'nun
yerine bilgi kottlama üzerine kurulu bir 'sanayi-ötesi toplum'un geçti-
ğini ya da geçmekte olduğunu ileri süren yaygın anlayışa ters düştükleri
için oldukça önemlidir.²⁵⁵ Ancak, bilgi denetleme ve işleme ile kapi-
talist toplumun ortaya çıkışı arasında böyle bir görüşün söyleyebilece-
ğinden çok daha tamamlayıcı ve sürekli ilişkiler vardır. Bu ilişki, ondo-
kuzuncu yüzyılın ortalarında Charles Babbage'ın çalıştığı örnekte ol-
dukça iyi bir biçimde betimlenmiştir. Babbage, 1843'te 'modern bilgisa-
yarın hemen hemen tüm parçalarını ve işlevlerini kapsayan bir makine'
ile ilişkili ayrıntılı plânlar çizdi.²⁵⁶ Babbage'ın bilgisayarı inşa edil-
medi, bunun nedeni onun bilgisayarın sınıfl üretimle ilişkisini göreme-
mesi değil, aksine onu inşa etmek için gerekli teknolojinin henüz varol-
mamasıydı.

Babbage'ın işbölümü ve verimlilik hakkındaki yazılarının Braver-
man'ın girişim içindeki idarî denetim analizinin önemli bir özelliğini
oluşturması, küçümsenmeyecek öneme sahiptir.²⁵⁷ Kapitalizmin ilk
günlerinde ve de günümüzde, küçük firmalardan oluşan sektörlerde, iş-
çiler esasen patronlar, ustabaşılar ve diğer denetçiler tarafından doğru-

²⁵⁴ William S. Davis, *Information Processing Systems* (Reading, Mass.: Addi-
son, 1978); C. J. Date, *An Introduction to Database Systems* (Reading,
Mass.: Addison, 1975).

²⁵⁵ Bu durumun iki dikkate değer ancak karşıt yorumu için bakınız: Daniel
Bell, *The Coming of the Post-Industrial Society* (New York: Basic Books,
1973); ve Alain Touraine, *The Post-Industrial Society* (New York: Random
House, 1971).

²⁵⁶ J. M. Rosenberg, *The Computer Prophets* (New York: Macmillan, 1969) S.
65.

²⁵⁷ Harry Braverman, *Labour and Monopoly Capital* (New York: Monthly Re-
view Press, 1974); ayrıca Richard Edwards'ın en yeni çalışmasına, *Contes-
ted Terrain* (New York: Basic Books, 1979) bakınız.

dan ve kişisel bakışlar altında gözetim altında tutulurlar. Kuşkusuz, günümüzde bile, bu doğrudan gözetimin –hiçbir şekilde– varolmadığı bedensel emek içeren çok az mesleki ortam vardır. Ancak günümüzde, büyük işletmelerde, işgücü üzerinde idarî egemenlik sağlayan bir kaynak olarak çok daha önemlisi, –bir yazarın işgücünün ‘teknik denetim’i olarak adlandırdığı şey içinde yer alan– iki gözetim biçiminin *birbirlerine yakınlaşmasıdır*.²⁵⁸ Braverman, bu olguyu tartışırken idarî denetimin özel ve özellikle ağır bir biçiminin yaygınlaşması üzerinde fazlasıyla durarak, Taylorizm’e gereğinden fazla vurguda bulunmuş olabilir. Ancak, ‘teknik denetim’in, işgücünü teknoloji ile koordine ederek ve emek sürecinin büyükçe kesimlerinin sistem analizlerini yaparak, basit yüz-yüze denetimin mümkün kıldığından çok daha anonim bir denetim biçimini devreye soktuğundan kuşku duyulamaz.

Kapitalist toplumlarda, –ekonomik gücü siyasal güçten tecrit eden mekanizmalar aracılığıyla– girişim tarafından gerçekleştirilen gözetimin bu iki boyutunun sistemli koordinasyonu, devletin gözetim etkinliklerini organize etme biçiminden hâlâ büyük ölçüde bağımsızdır. Ancak Habermas ve diğerlerinin sözünü ettikleri devletin ‘teknokrallaşma’sı, giderek daha fazla gözetimin her iki boyutunu da çoğunlukla özel firmalardakine benzer bir biçimde koordine etme yönünde işler. Teknoloji faktörü, burada potansiyel olarak içinden çıkılması zor bir etken olarak ortaya çıkar, çünkü teknoloji görülebilir bir maddî formdur ve –‘sanayi toplumu’ teorisi yandaşlarının varsaydıkları gibi– kendine özgü özerk ‘mantık’a sahip olduğu kolayca tasarlanabilir. Ancak, makinenin sahip olduğu ‘mantık’, doğası bakımından politikanın teknokratik denetiminin sahip olduğu ‘mantık’tan farklı değildir; ve her iki örnekte de, Weber’in onların kaçınılmaz bürokratikleşme süreçlerinin, yalnızca tırnaklarımızla nafile kazıyabileceğimiz engellere karşı bir ‘çelik kafes’i somutlaştırdıkları biçimindeki teslimiyetçi kabuluyle mutlu olamayız.²⁵⁹

²⁵⁸ Edwards, *Contested Terrain*, S. 121 ve izleyen sayfalar.

²⁵⁹ Edwards, *Contested Terrain*, S. 121 ve izleyen sayfalar.

Emek Sözleşmesi, Gözetim, Şiddet

Bu kesimde, kapitalizmin ortaya çıkışı bağlamında, bir örgütlü şiddet teorisine geçmek istiyorum. Uzunca bir süredir ileri sürdüğüm iddiaya göre, yirminci yüzyıl sosyal teorisindeki en olağandışı karanlık noktalardan birisi, nedensel amaçlı bir tarihsel araştırmanın insan etkinliklerinin fazlasıyla açık ve sürekli bir özelliğini –şiddet ve savaşa başvurulmasını– açığa çıkartabileceğini göz ardı etmesidir. Ondokuzuncu yüzyıl sonunda ve yirminci yüzyılda savaş olgusunu kendi teorileri için temel önemde gören düşünürler (Gumpłowicz, Ratzenhofer) olmuşsa da, onların çalışmalarının modern sosyal teori üzerinde fazla etkide bulunduğu kolayca söylenemez. Bu iddiaların tümü Marksist yazılar ve gerçekte genellikle sosyalist kanatta olan yazarların yazıları için de doğrudur. Belirli özel istisnalar dışında, Marksist yazarların çalışmalarında –Marx ve Engels’inkiler de dahil– genellikle şiddet olgusuna yalnızca devrimci şiddet olarak ya da karşı-devrimci –yani ona karşı çıkan veya bastırmaya çalışan– şiddet olarak değinilir. Şiddeti, özellikle savaşı kendi fikirlerinin en temel ögesi olarak alanlar, –örneğin Weber ve Hintze– sol-siyasal radikal düşünürler değillerdi; ayrıca, kavramlarından belli ölçülerde yararlınsam da, her iki yazarın da analiz etmeyi önerdiğim sorular hakkında tamamen doyurucu bir açıklama yaptıklarını düşünmüyorum.

İki dünya savaşının yerle bir eden vahşetine tanık olan ve hepimizin insanlığı tamamen ortadan kaldıracabilecek bu türden bir üçüncü savaşın eşiğinde sendelediği bir yüzyılda, sosyolojik düşüncenin bir şiddet taciri olarak devlet üzerinde hemen hemen çok az durması ne ile açıklanabilir? Bana göre, bunun nedenleri, yirminci yüzyıl sosyolojisinin ondokuzuncu yüzyılda ‘Avrupa’nın yetmiş yıllık barış döneminde ortaya konulmuş olan açıklama biçimlerine çok şey borçlu olmasında yatar. Klâsik ekonomi-politiğin önemli liberal düşünürleri olan Comte, Spencer ve Marx gibi yazarlar, aralarındaki farklılıklar ne olursa olsun, genellikle sanayileşme çağının ya da sınıfsal kapitalizmin feodal dönemin askerî toplumunun yerini alacağını varsaydılar.²⁶⁰ Sınıf mücadelesi üzerine kurulmuş olsun olmasın, sanayileşme özünde barışçı bir güç olarak, yani devletin düzenlemede yardımcı olabileceği ancak militarizme baskın çı-

²⁶⁰ Sheldon Wolin’in halâ aydınlatıcı çalışması *Politics and Vision* ile (Boston: Beacon, 1960) karşılaştırınız.

kan uluslararası bir üretim ve mübadele sistemi olarak görüldü. Bakunin'in borusundan çıkan sesler yüzyıla eleştiridir:

Daha fazla fetih savaşı değil, yalnızca en üst savaş, tüm insanların özgürleşmesi için devrim savaşı! Despotların kurdurduğu meclis tarafından zorla dayatılan dar sınırlardan uzakta; tarihsel, coğrafi, ticarî, stratejik gerekliliklerle uygunluk içinde! Başka sınırlar değil, aksine doğa ve adalete demokrasisinin ruhuyla uygunluk içinde eşanlı olarak tepkide bulunan başka sınırlar – insanların kendilerinin, kendi egemenlikleri altında, kendi ulusal semptilerinde temelini bulan izleyecekleri sınırlar– bulunmalıdır.²⁶¹

Marx, günümüzdeki her siyasal kamptan yazarın kabul etmeye hazır olduğu gibi, gelişmiş bir kapitalist devlet teorisine sahip değilse de, ulus-devlet ve milliyetçiliğin temelleriyle ilişkili bir analiz yapmıştır. Marx'ın bu olgulara karşı tutumu, –düşüncelerinin çoğunda olduğu gibi– Bakunin'inkinden belki de daha karmaşık idi, ancak Marx'ın görüşlerinin ana çizgisi yeterince açıktır. O kariyerinin ilk evresinde milliyetçiliği sözü dolandırmadan geçici bir 'burjuva tutkusu' olarak değerlendirmeye eğiliminde oldu.²⁶² Daha sonra, Britanya ve Almanya'da işçi sınıfının farklı kesimleri arasında derine kök salmış milliyetçi duyguların farkına vardı. Ancak, o yine de, bunları (örneğin, İngiliz ve İrlandalı işçiler arasındaki rekabeti) yalnızca olumsuz bir bakış açısıyla, hem sapkın hem de temelden yanlış olarak ele alır gibi görünmektedir. Bakunin'den ayrıldığı yönler ne olursa olsun, onun sınıf mücadelesinin ortadan kalkışını siyasal rekabet ve savaşın fiilen ortadan kalkışının aracı olarak gördüğüne kuşku yoktur. *Komünist Manifesto*'daki görüşler fazlaca gözden geçirilmemişlerdir:

İnsanlar arasındaki ulusal farklılıklar ve uzlaşmaz çelişkiler, burjuvazinin gelişmesine, serbest ticaret ve bir dünya piyasasının gelişimine ve sınıfların ve ona denk düşen yaşam koşullarının artan tekbiçimliliğine bağlı olarak, giderek hemen hemen ortadan kalkma eğilimindedir. Proletaryanın yönetimi bu farklılık ve uzlaşmaz çelişkilerin bile kökünü giderek kazıyacaktır.²⁶³

²⁶¹ 'Appeal to Slavs', Sam Dolgoff, *Bakunin on Anarchy* (London: Allen & Unwin, 1973) S. 66-67.

²⁶² Solomon F. Bloom, *The World of Nations: a Study of the National Implications in the Work of Karl Marx* (Columbia University Press, 1941) S. 80.

²⁶³ Marx and Engels, *The Communist Manifesto: Selected Works*, S. 27.

Daha sonra, Marksistlerin milliyetçilik hakkında, özellikle Birinci Dünya Savaşı ve sonraki dönemde kültür ve dil grupları arasındaki parçalanmayla ilgili olanlar hakkında Marx'tan çok daha fazla yazmalarını gerektirdi; ancak, çoğunlukla onların ilgileri taktik gereği idi. Ekonomi teorisinde, söz gelişi, Hilferding'in *Das Finanzkapital* adlı kitabıyla karşılaştırılabilecek statüde ulus-devlet ve milliyetçilik üzerine hiçbir büyük Marksist teorik çalışma yapılmadı. Daha sonra, milliyetçilik sorunu üzerine hakkında uzunca bir dönem oldukça daha az bir soyut analiz –Stalin'den başkası tarafından yazılmayan bir analiz–²⁶⁴ 'gündemi' işgal etti. Son zamanlarda Nairn'in ulaştığı sonuca, yani 'Milliyetçilik teorisi Marksizm'in tarihsel başarısızlığını temsil eder.' yargısına direnmek zordur. Yine de, onun eklediği gibi, diğer Batılı düşünce gelenekleri çoğunlukla çok daha iyisini yapmadılar.²⁶⁵

Marx'ın metinlerinde bir ulus-devlet ve milliyetçilik teorisiyle ilişkili ön bilgilerin bile bulunmadığını iddia etmek niyetinde değilim. Yine de, kısmen bu kitapta bu noktada yaptığım analizler temelinde, böyle bir teorinin unsurlarından bazılarını ortaya koymanın mümkün olduğunu düşünüyorum. Uluslararası bir devlet sistemi içinde yer alan ulus-devlet ile ilgili daha kapsamlı bir tartışmayı bir sonraki bölüme erteleyeceğim. Burada, en azından Batı Avrupa'da, ondokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılda sınıfl kapitalizmin gelişmesiyle yakından ilişkili olduğunu iddia etmek istediğim, devletin 'iç barış'ı sorunu üzerinde duracağım. Ana-hatları büyük ölçüde oluşturulmuş bulunan tezim şöyledir: Daha önceden, Marx'ın yolundan giderek, hem bir ekonomi olarak hem de kronik sınıf mücadelesi etrafında yapılaşmış bir toplum olarak kapitalizmin doğasını kavramada emek sözleşmesinin temel önemde olduğunu vurgulamıştım. Kapitalist emek sözleşmesi, sınıflara-bölünmüş toplumlarda karşılaşılan artık ürün sömürü biçimlerinden temelde farklılık gösterir. İkincilerde, sömüren bir anlamda

²⁶⁴ Bakınız Horace B. Davis, *Toward a Marxist Theory of Nationalism* (New York: Monthly Review Press, 1978). Bu çalışma Marksizm ve ulusçuluk hakkında oldukça kullanışlı bir sörvey oluşturur, ancak bir 'teori'ye çok uzak düşer. İlk tip Marksist tartışmaya iyi bir örnek Otto Bauer'ın *Die Nationalitäts fragen und die Sozialdemokratie* (Vienna, 1907) adlı çalışmasıdır.

²⁶⁵ Tom Nairn, 'The Modern Janus', *The Break-Up of Britain* (London: New Left Books, 1977) S. 329. Karşılaştırm: Nicos Poulantzas: 'Marksist bir ulus teorisinin bulunmadığını kabul etmemiz gerekir'. Bakınız: *State Power and Socialism* (London: New Left Books, 1978) S. 93.

bir devlet görevlisidir ve tâbi sınıf ya da sınıflara boyun eğdirmeyi güvence altına alacak temel bir araç olarak şiddet araçlarına ulaşma ya da şiddet kullanımı tehdidinde bulunabilme olanağına sahiptir. Öte yandan, kapitalist emek sözleşmesi, artık-ürünlere değil aksine artık-değere el konulmasını, genel ekonomik üretim ve dağıtım sistemi içinde gizli olan bir sömürü ilişkisini gerektirir. Kapitalist emek sözleşmesinde, önceden de vurguladığım gibi, işverenle işçi arasında salt ekonomik bir karşılıklı bağımlılık ilişkisi söz konusudur. Burjuvazinin genişletme kavgasını verdiği ve gerçekte egemen ekonomik düzen hâline gelen kapitalist üretim ilişkileri, askerî güçle ya da şiddet araçlarının sınıfsal tekeliyle meydana getirilmediler. Bana göre, bu durum hem kapitalizmin 'iç' işleyişini hem de kapitalizmin gelişiminin ulus-devletin oluşumuyla koordine edilmesini anlamakta en temel önemde bir olgudur. Tekrar tekrar vurguladığım gibi, Feodalizm sonrası Avrupa (kendi içindeki toplumların birbirlerinden önemli ölçüde farklılık göstermesi gibi) diğer sınıflara-bölünmüş uygarlıklardan birçok yönden farklılık gösterir. Öyle ki, tek bir olaylar ya da süreçler kümesine göre kapitalizmin ortaya çıkışını açıklarken ya da temel özelliklerini ortaya koyarken hiçbir 'açıklama' sorunuyla karşılaşılmaz. Ancak tarihsel önemde belirleyici bir kavuşma noktası, yenice oluşan burjuva unsurlarla sınıfsal bir ittifak bağlamında gücün mutlakıyetçi monarkların ellerinde toplanmasıdır. Şiddet araçlarının devletin tekeline geçmesi, *şiddete dayalı yaptırımların denetiminin yenice oluşan kapitalizmle ilişkili sömürüye dayalı sınıfsal ilişkilerden dışlanması* ile el ele gitmiştir. Hem burjuvazinin kavgasını verdiği insan özgürlükleriyle ilişkili daha geniş bir ideolojik iddialar setinin bir parçasını oluşturan, hem de onların ekonomik organizasyon içinde geliştirmeye çalıştıkları bir fiilî gerçeklik olan sözleşme özgürlüğü vaadi, şiddete dayalı yaptırımların yeni yeni genişleyen emek piyasasından ihraç edilmesi anlamına gelmekteydi.

'Özel' özgürlükler alanının yanı sıra, koordine üretimde —emek kaynakları ya da ürünlerinin ayrıcalıklı (licensed), zor kullanarak yağmalanmasından daha çok— emek disiplinine olan ihtiyacın gerekliliğinin kabulü, kurumsal olarak şiddet araçları tekeline beslenen 'kamu' otoritesinden uzaklaşmayı getirdi. Burada geliştirmek niyetinde olduğum görüş, Hirsch'in yenice ortaya koyduğu görüşlerle belirli benzerlikler taşır. Bununla birlikte, Hirsch'in konuyu sunuş biçimi, reddetmek iste-

diğim oldukça güçlü işlevselci vurgular içerir. Aşağıdaki metin onun akıl yürütme biçimini sergiler:

Kapitalist toplumda artık-değere el konulması, toplumsal yapının ve bu yapının iç-bütünlüğünün korunması doğrudan güç ve bağımlılık ilişkileri üzerine kurulu değildir, ne de onlar doğrudan ideolojinin gücüne ve baskı altına alıcı kuvvetine tâbidirler. Onun yerine, gizli yeniden-üretim yasalarının kör işleyişine bağımlıdırlar... Toplumsal sözleşmenin oluşturulma biçimi ve toplumsal emeğin dağıtılma ve artık ürüne el konma tarzı, zorunlu olarak esas üreticilerin denetimden ya da fiziksel güçten yoksun bırakılmalarını ve ikinci olarak ekonomik yeniden-üretim sürecinin yukarıda ortaya çıkan toplumsal örnek içine yerleştirilmesini, yani biçimsel burjuva özgürlük ve eşitliğinin yaratılmasını ve devlete ait bir güç tekelinin kurulmasını gerekli kılar. Burjuva sınıfın egemenliğindeki yönetim, esasta ve temel olarak, kendi yönetici sınıfının egemenliğini biçimsel olarak burjuvalardan ayrı tutmayı güvence altına alan gücü onaylaması gerekliliği ile karakterize edilir.²⁶⁶

Bu metindeki işlevselci nitelik, 'bağlıdır', 'gerektirir' gibi terimlerin sanki onlar –önceden de ileri sürdüğüm gibi– karşı-olgasal tarihsel önermeler olmaktan daha çok açıklayıcı güce sahiplermiş gibi kullanılmalarında görülür. Buna rağmen, yine de, Hirsch bu konuların, kendisinin fazla katkısı olmasa bile, tarihsel düzeyde araştırılmaları gerektiğini vurgular.²⁶⁷

²⁶⁶ Joachim Hirsch, 'The State Apparatus and Social Reproduction: Elements of a Theory of Bourgeois State', John Holloway and Sol Picciotto (eds.), *State and Capital, a Marxist Debate* (London: Arnold, 1978) S. 61-62.

²⁶⁷ Karşılaştırın; Gianfranco Poggi, *The Development of the Modern State* (London: Hutchinson, 1978) S. 81 ve izleyen sayfalar.

8. Bölüm

Ulus-Devlet, Milliyetçilik ve Kapitalist Gelişme

.Avrupa Devlet Sistemi

Kapitalizmin aşağı yukarı onaltıncı yüzyılda başlayan ve günümüzde hızlanan bir 'kapitalist dünya ekonomisi' olarak zafer dönemi, aynı zamanda ulus-devletin bir siyasal ve askerî organizasyon odağı olarak dünya çapındaki zaferini hızlandırdığı bir dönemdir. Ne kapitalizmin dünya ölçeğinde öne çıkışı, ne de ulus-devletlerin dünya çapında bir olgu olarak ortaya çıkışları herhangi bir evrimci ilerlemenin sonucudur. Her ikisi de, –karşılıklı ilişkilerinde– Avrupa gücünün dünyanın diğer kesimleri üzerinde egemenlik kurmasını temsil ederler. Yaşam biçimleri meta üretimi ve 'yaratılmış çevre'nin egemenliği tarafından biçimlendirilse bile, bir dünya imparatorluğu yaratmayan Avrupalılar dünya üzerindeki geleneksel kültürleri buruşturup attılar. Bir dünya imparatorluğu yaratmaktan uzak olarak, Avrupalı gücün genişlemesi en azından geleneksel tipte olan –binlerce yıldır varolan bazı sınıflara-bölünmüş– uygarlıkları yıktı.

(Her ne kadar, kuşkusuz aksi doğru olmasa da), tüm 'kapitalist devletler' ulus-devletler olmuşlardır. Önceki bölümde kapitalizm ile ulus-devlet arasındaki ilişkinin tesadüfî bir ilişki olmadığını ileri sürmüştüm, aşağıda bu iddiayı kanıtlamaya çalışacağım. Kapitalizmle ulus-devlet arasındaki ilişkinin analizi, son bölümde ana hatlarını belirlediğim iki metodolojik kabulü gerektirir: kapitalizmin oluşumu ve geliş-

mesinde 'dünya zamanı'nın bilincinde olmak ve bir açıklama biçimi olarak işlevselcilikten uzak durmak. Kapitalizmle ulus-devlet arasındaki ilişkiyi açıklarken, kapitalizmin gelişmek için ulus-devlete 'ihtiyaç duyduğu'nun ya da *aksine* ulus devletin kapitalizme 'ihtiyaç duyduğu'. nun nasıl ortaya çıktığını bulmamız gerektiğini ileri sürmek gerekli değildir (ne de doğrudur).

Bununla birlikte, —daha çok Montesquieu ve çağdaşlarının Avrupa ile 'despotik' arasında çizdikleri karşıtlıkların doğasına güvenilmemesi gerekse de— bir dizi sosyo-politik formasyon olan Avrupa'nın karakterinin uzun dönemde Orta-Amerika'nın, Yakın ve Uzak Doğunun imparatorluk toplumlarından farklılık göstermiş olması sorun yaratmaz. Avrupa, kendi imparatorluğu olan Roma İmparatorluğunun çözülmesinden sonraki on altı kûsur yüzyıl içinde —her ne kadar diğerleri, özellikle de Halifeler tarafından sürekli olarak tehdit edilse de— kendi ortasında bir başka imparatorluğun ortaya çıkışına tanık olmadı. Avrupa, oldukça kaba bir biçimde iki genel evreye ayrılabilir: bu dönemin tamamında bir 'devlet sistemi' idi. İlki Papalığın, Kutsal Roma İmparatorluğunun damgasını taşıdı, yerel diktatörlerin ve bağımsız ya da yarı-özerk şehir devletlerinin yerel düzeyde kalan güçleri ile dengelendi. İkincisi ise, bir ulus-devletler sistemin yerleşmesinin arkadan geldiği mutlakiyetçiliğin yükselmesiyle başlar. Her iki dönemde de Batıda Roma İmparatorluğu'nu yeniden kuracak tek bir devlet gücü olmayacaktı ya da Kıtayı egemenliği altına alacak yeni bir imparatorluk yaratılmayacaktı. Bunun nedeni, hiç kimsenin böyle bir girişimde bulunmaması değil, aksine —nedenleri ne olursa olsun— başarısız kalmalarıydı.²⁶⁸ Bu hevesli imparatorluk kurucuları ya da yeniden kurucuları arasında şunlar sıralanabilir: kısmen başarılı olduğunu düşündüğüm Şarلمان. Büyük Gregory, Charles V, Louis XIV, Napolyon (ve eklenmeye arayan biri Hitler; ancak bu hemen hemen yeni bir çağdır).²⁶⁹

²⁶⁸ Karşılaştırmaya G. Wesson, *State Systems: International Pluralism, Politics and Culture* (New York: Free Press, 1978) S. 21 ve izleyen sayfalar. Yine de. Wesson'ın bu kitapta 'devlet sistemi' terimini çok geniş anlamda ve böylelikle Avrupa deneyiminin özgünlüğünü önemsemekten kullandığını düşünüyorum. Onun tezine göre, 'devlet sistemleri farklı dönemlerde ve dünyanın farklı alanlarında (örneğin, Antik Yunan'da ve Sümerlerde) varolmuşlardır. Onun görüşüyle, bu 'çoğulcu uygarlıklar' daha tek-yapılı (monolitik) imparatorluk toplumlarıyla paylaşmadıkları yaratıcı özelliklere sahiptirler.

²⁶⁹ Dorn'un yorumu buna uygun türdedir: 'Modern Avrupa sistemini önceki tüm çağların ve dünyanın Avrupalı-olmayan uygarlıklarının siyasal yaşa-

Bugün, Avrupa kapitalizminin dünyayı dönüştürmede oynadığı egemen role o kadar alıştık ki, Avrupa'nın bağımsızlığını dış güçlerin tehdidi altında çoğu kez yalnızca zayıf bir biçimde yüzyıllardır sürdürdüğünü değerlendirmek zordur. Onbir ve onikinci yüzyıllardan bu yana, Avrupa'nın farklı kesimleri ticarî genişleme ve büyümeye karşı saldırgan bir eğilim gösterdiler. Orta Çağ Avrupası, her ne kadar kendi içinde militarist bir kültür üzerine kurulu olsa da, (özellikle toprak konusunda) dıştan saldırılarla karşılaştığında, askerî açıdan zayıftı. Cipolla'nın belirttiği gibi, Avrupalılar sayıca kuvvetli değillerdi (muhtemelen asla yüz milyonu geçmediler) ve birbirleriyle sürekli olarak savaşa tutuşuyorlardı. Moğollar ile 1241'de Wahlstatt'ta felâket getirici karşılaşma, Avrupa'nın askerî açıdan Moğol ilerlemesini durdurma gücüne sahip olmadığını gösterdi. Moğolların Avrupa'yı büyük bir yıkımla istilâsını iki etken engelledi: Moğol şefi Ödegey'in bu yıl içinde ölmesi ve Hanların Batıdan daha çok Doğuyu egemenlikleri altına alma yönündeki büyük ilgileri.²⁷⁰ Daha da tehlikelisi, Avrupa birbirini izleyen Osmanlı imparatorluklarının tehdidi altındaydı. Toynbee haklıysa, Batının egemenliği yalnızca 1683'ten sonra, yani İkinci Viyana Kuşatması başarısız olduğunda ve Batının karşı-saldırısına geçmesiyle başlar.²⁷¹ Bunun temel önemde bir zemini, Cipolla'nın da vurguladığı gibi, Batının deniz-gücünde daha önceden sağlamış olduğu üstünlüktü. Bu olgu, ulus-devlet/kapitalizm bileşkesinin daha sonraki gelişimi ve dünya egemenliği açısından Cipolla'nın ortaya koyduğundan bile çok daha kapsamlı sonuçlara sahipti –çünkü, yalnızca Akdeniz'de Osmanlı deniz-gücünün hakkından gelmekle kalmayıp, aynı zamanda da karşılaştığı diğer doğulu filoları egemenliği altına alabildiği görülen Avrupalıların deniz üstünlüğü, –aksi takdirde– direnişle karşılaşabilecek farklı türden kâr

mından ayıran, bu oldukça rekabetçi niteliğidir ... her şeyden öte, tek bir devletin gücünün sürekli olarak diğerlerini boyun eğme durumuna düşürmesini önleme bakımından.' Bakınız: Walter L. Dorn, *Competition for Empire* 1740-63 (New York: Harper & Row, 1963) S. 1. Bu noktada ayrıca bakınız: Felix Gilbert, *The Historical Essays of Hillel H. H. (New York: Oxford University Press, 1975) S. 308 ve izleyen sayfalar; Terence K. Hopkins, 'The Study of the Capitalist World Economy: Some Preliminary Considerations', Walter L. Goldfrank (ed.), *The World System of Capitalism* (Beverly Hills: Sage, 1979).*

²⁷⁰ Carlo M. Cipolla, *Guns and Sails in the Early Phases of European Expansion 1400-1700* (London: Collins, 1965) S. 16 ve izleyen sayfalar.

²⁷¹ Arnold J. Toynbee, *The Present-Day Experiment in Western Civilisation* (Oxford University Press, 1962) S. 27.

getirici ve ticarî ilişkileri takviye edici rol oynadı. Bununla birlikte, Batı kendi topraklarını Balkanların ötesine kadar önemli ölçüde genişletmeyi başaramadı.

Avrupa devlet sistemini analiz ederken, giriş niteliğinde bazı kavramsal ayrımlar yapmakta yarar vardır. Avrupa'da yalnızca kapitalizmin ilk ortaya çıktığı döneme tesadüf eden *mutlakîyetçi devleti*, kökenleri kısmen mutlakîyetçilikte yatsa da, bir üretim tarzı olan kapitalizmin yerleşmesiyle çok daha dolaysız ilişki içinde olan *ulus-devletten* ayırmamız gerekir; ve ulus-devleti sıklıkla onunla karıştırılan, ancak en temel tezahürleriyle tarih içinde yeni bir gelişme olan *milliyetçilikten* ayırmak da önemlidir. Daha önceden, mutlakîyetçilik hakkında kısaca yorumlar yaptım, ancak burada bu tartışmalı alan üzerinde daha çok kısaca durmak istiyorum.²⁷² Mutlakîyetçilik, tekrarlırsak, Asya Tipi 'despotizm'in –bu terim hakkında bazı itirazlar yapılabilirse bile– minyatürünün bir kopyası değildi. Klâsik uygarlıktan ve Roma İmparatorluğu'ndan kalan yaygın türde unsurlar Avrupa'da asla kaybolmadılar ve hem mutlakîyetçi prenslerin ortaya çıkışlarını hem de onların yazgılarını önemli ölçüde etkilediler; ve feodal toplumun belirli artıklarının gücü de onlara katkıda bulundu. Birinciler arasında, Max Weber'in kuvvetle vurguladığı gibi, (her ne kadar bazıları ilk Sümer şehir-devletleriyle kimi benzerlikler arasa da) kendisi ayrıca sınıflara-bölünmüş başka bir toplumda benzerine rastlanmaz gibi görünen cumhuriyetçilik kurumlarıyla ilişkili olmuş bir yasal çerçeve oluşturan Roma hukukunun sürekli etkisinin belirtilmesi gerekir. İki yeni yazarın Klâsik dünya hakkındaki yargısı kesinlikle doğrudur:

Genellikle ... kentin (polis) [o dönemde] dünyada bilinen diğer çağdaş bir uygarlığına göre farklı yeni bir toplumsal organizasyon biçimini temsil ettiği konusunda fikir birliği vardır. Daha da özeli, o Akdeniz dünyasının ve Doğunun diğer gelişmiş ve tabakalaşmış uygarlıklarına özgü bir toplumsal yapı biçimi değildir ... Saray ve Kral yurttaşları oluşturan özgür insan toplu-

²⁷² Günümüzde bu olguyla ilişkili her sosyolojik analiz Perry Anderson'ın *Lineages of the Absolutist State* (London: Verso, 1979) adlı yapıtını temel bir kaynak olarak ele almalıdır. Aynı şekilde, ilk siyasal kuramın gelişimi konusunda da Quentin Skinner'in *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge University Press, 1978) adlı 2 ciltlik kitabı da.

luğunun yerine geçer; o kral değil, -ülkeyi oluşturan nüfusun oranı ne olursa olsun- devleti temsil eden ve somutlaştıran yurttaş-bedendir.²⁷³

Bir evrensel haklar ve yükümlülükler öbeği olarak yurttaşlık fikri hem de bir ölçüde gerçekliği, kentsel komünlerde tabanını bulan Avrupa'da sürekli olarak yeniden su yüzüne çıktı. Onlar, mutlakiyetçi yöneticilerin farklı düzeylerde kökünü kurutmaya çalıştıkları, ancak (Batı Avrupa'da) hiçbir yerde tamamen ortadan kaldırılamayan tartışma amaçlı toplanmaların ilk ve azimli direngenliği yanında yer aldılar. Bu toplanmalar, köy konseylerinden Parlamento, Cortés* ve Avam ve Lortlar Kamarasına kadar, kuşkusuz yalnızca nüfusun ayrıcalıklı kesimlerinin yerleşik özgürlüklerini temsil ettiler. Bununla birlikte, Tilly'nin ileri sürdüğü gibi, Avrupa'nın ortak halkı 'tüm ünlü yumuşak başlılıklarıyla' mutlakiyetçiliğin gücünü sağlamlaştırmak için etkin bir biçimde mücadele etti. İngiltere'de, onun da söylediği gibi, Tudorlar her biri bir ölçüde monarşinin merkezleşmecî etkinliklerine bir tepki olan 1489 (Yorkshire), 1297 (Cornwall), 1536 (the Pilgrimage of Grace), 1547 (the West), 1549 (Kett isyanı) ve 1553 (Wyatt isyanı) gibi büyük isyanların üstesinden geldiler. Bunun asıl önemi, başka yer ve zamanlarda kurulmuş imparatorluk toplumlarıyla karşılaştırıldığında, Avrupalı devletlerin zayıf bir periferi içindeki kuvvetlice yerleşmiş bir merkezden dışarıya doğru genişlemek için bir tabana sahip olmamalarıdır.²⁷⁴

Avrupa'da mutlakiyetçilik dönemiyle, böylece, yöneticilerin gücünün dışta 'güç dengeleri'ni değiştirmede ve içerde diğer etkenlerle pervasız bir konuma geldiği bir devlet sistemi oluştu. Mutlakiyetçi devlet, bir ulus-devlet değildi ve bazı yazarların görüşlerine rağmen genellikle

²⁷³ Ellen Meiksins and Neal Wood, *Class Ideology and Ancient Political Theory* (Oxford: Blackwell, 1978) S. 26. Ayrıca Hintze'nin analiziyle karşılaştırın: Gilbert, *Historical Essays on Otto Hintze*, S. 313 ve izleyen sayfalar. Yine ayrıca bakınız: M. I. Finley, *Democracy, Ancient and Modern* (London: Chatto & Windus, 1973).

* İspanya Yasama Meclisi [Ü. T.]

²⁷⁴ C. Tilly, 'Reflections the History of European State-making', *The Formation of National States in Europe* (Princeton University Press, 1975) S. 22-23. Ayrıca Skocpol'un Fransa'daki mutlakiyetçilik hakkındaki yorumlarıyla karşılaştırın: Theda Skocpol, *States and Social Revolutions* (Cambridge University Press, 1979) S. 52; ve Helen Maud Cam, 'The Theory and Practice of Representation in Medieval England'. Frederic L. Cheyette (ed.), *Lordship and Community in Medieval Europe* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1968).

milliyetçilik duygularının nadiren geliştiği kabul edilir. Huizinga milliyetçiliğin unsurlarının Ortaçağ boyunca Avrupa'nın farklı alanlarında görülebileceğini ileri sürdü: Hauser onun kaynaklarını yüzyıl savaşılarının sonuna götürürken, Chabod onu onaltıncı yüzyılın sonunda Fransa yakınında gelişirken bulur.²⁷⁵ Ancak bu görüşler ya dikkatli incelemeye gelmezler ya da betimledikleri olguyla çok az benzerlik gösteren, sonraki yüzyıllarda ortaya çıkan ve günümüzde dünyanın büyük bir bölümünde tamamen ortadan kalkmış olan milliyetçilik biçimleriyle ilişkili zayıf bir 'milliyetçilik' tanımını kullanırlar. Bu saptama, ilk modern hükümlerlik görüşlerinin oluşmasına katkıda bulunan nüfus kitlesi ve politika yazarları için de doğrudur. D'Entréves'in belirttiği gibi. Machiavelli, Hobbes ya da Bodin'in yazılarının hiçbir yerinde önemli bir siyasal bağlamda ulusallık ya da milliyetçilik hakkında herhangi bir ifadeyle karşılaşmayız. *The Prince* [Hükümdar]'ın son bölümündeki konunun bağlandığı kısımda Machiavelli orta İtalya'da güçlü bir siyasal birim kurma örneğini verir, ancak bu tamamen hükümlerlikle ilgili terimler içinde savunulur ve İtalyan ulusu hakkında bir kavrama başvurulmaz.²⁷⁶

Kapitalizm ve Ulus Devlet

Belki de, bu noktada üç kavramı, 'mutlakıyetçi devlet', 'ulus-devlet' ve 'milliyetçilik' terimlerini tartışmak yararlı olacaktır. Her birinin, köken olarak Avrupalı olduğunu düşünüyorum, bununla birlikte son ikisi bugün kapitalist dünya ekonomisinin tamamlayıcı öğeleri hâline gelmişlerdir. Onaltıncı, onyedinci yüzyıl ile onsekizinci yüzyıldaki Avrupa ile sınırlı olan mutlakıyetçi devlet ile, kişi olarak şiddet araçlarının denetimi dahil nihaî siyasal otorite ve yaptırımlarla donatılmış hükümler bir yönetici, monark ya da prensin egemenliğindeki bir siyasal düzeni anlatıyorum. Mutlakıyetçi devlet, önceden kullandığım terimi-

²⁷⁵ Orest Ranum, *National Consciousness, History, and Political Culture in Early-Modern Europe* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1975); ayrıca karşılaştırınız: B. Guenée, 'The History of State in France at the End of the Middle Ages as seen by French Historians', P. S. Lewis (ed.), *The Recovery of France in the Fifteenth Century* (London: Stratum, 1971).

²⁷⁶ Alexander Passerin D'Entréves, *The Notion of the State* (Oxford: Clarendon Press, 1967) S. 171-172.

nolojîye göre, hâlâ sınıflara-bölünmüş bir toplumun parçasını oluşturur. Onun güç odağı, geleneksel bakış açısının aksine, kır değil aksine kenttir. 'Burjuva' kentlerin kısmî siyasal özerkliklerinin önemini aristokrasi ya da monarşinin kırdaki yerleşmiş olduğunu varsayarak (kuşkusuz Weber'in kabul ettiği gibi genel bir olgu değildir) saptırma içine girmememiz gereklidir. Hem Ortaçağ sonu hem de bu çağ sonrası Avrupa, sınıflara-bölünmüş toplumların zamansal-alansal organizasyonuna genel olarak kentlerde egemen sınıfın temelini oluşturması bakımından uygun düşer. Aristokrasi ile burjuvazi arasındaki sınıfsal mücadeleler, köylü isyanlarından farklı olarak, esasen kentsel mücadelelerdir.²⁷⁷

Mutlakıyetçi dönemde gelişmiş olan devletler topluluğu, kesinlikle Avrupa ulus-devlet sisteminin yakın kaynağını oluşturdu ve birçok gözlemci bu nedenle mutlakıyetçi devletle ulus-devlet arasında hiçbir ayırım yapmaz. Mutlakıyetçi monarkların sürdürdükleri savaşlar Avrupa haritasını bugün de süregelen etkisiyle biçimlendirdiler. 'Uzunca süredir varlığını sürdüren' Avrupalı güçler olan İngiltere, Fransa, İspanya ve benzerinin, baş aktörlerden çoğunun ayakta kalmayı başaramadığı uzun yıpratıcı savaş dönemlerinden hayatta kalanlar olduklarını unutmamalıyız. 1500'lerde Avrupa'da yaklaşık az çok özerk 1500 siyasal birim vardı: sayı 1900'lerde yaklaşık yirmi beşe düştü.²⁷⁸ Mutlakıyetçi devletten 'burjuva yönetim'e geçiş, tipik olarak dramatik siyasal devrimlere göre değerlendirildi. Ancak, doğrudan devrimci çekişme süreçleri üzerinde yoğunlaşma, gerçekten burjuva gücün yükselişinin mutlakıyetçi devletin ulus-devlete adım adım dönüşümüyle ne kadar yakından ilişkili olduğunun -böylece, ulus-devlet ve kapitalizmin onsekiz ve ondokuzuncu yüzyıl Avrupa'sı'nda yakın yapısal ilişkilere sahip olduklarının- kavranılmasını engeller. Üç etken bu ilişkilerin algılanmasına engel olur: (a) mutlakıyetçi Avrupa'nın kapitalist devletinin gelişmesi için uygun koşulları ne kadar sağladığını gizleme eğilimi gösteren -önceden sözünü ettiğimiz- devrimle ilgili olaylar üzerinde yoğunlaşma; (b) yenice oluşan burjuva sınıfın yalnızca önceden kurulan

²⁷⁷ Bu noktaya Gideon Sjoberg, *Preindustrial City* (New York: Free Press, 1960) adlı yapıtında değinir. Ondördüncü yüzyılda, 'halk ayaklanmaları' çağı için bakınız: Michel Mollat and Philippe Wolff, *The Popular Revolutions of Late Middle Ages* (London: Allen & Unwin, 1973).

²⁷⁸ Tilly, 'Reflections on the History of European State-making', S. 12 ve izleyen sayfalar.

devlet kurumlarının gücünün dizginlerini eline geçirerek kendi ekonomik hedeflerine ulaşmaya çalıştıklarını varsayarak, kapitalizm üzerinde bir ekonomik süreç olarak, emek ve meta mübadelesinin evrenselleşmesi olarak yoğunlaşma; ve (c) ulus-devlet ile milliyetçilik arasındaki mevcut ayrımı bir semboller, inançlar ve duygular kümesi olarak görme başarısızlığı.

(b) söz konusu olduğunda, kapitalist bir toplumun yaratılmasının yalnızca meta üretiminin genişlemesi sorunu olmadığı anımsanmalıdır. Tilly, kapitalizm ile ulus-devlet arasındaki ilişkinin 'yakın ve kaçınılmaz' olduğunu varsayamayacağımızı, çünkü –Hanse'ninki gibi– ilk kapitalist girişimlerin devlet formasyonuna tamamen yabancı olduğu yerde, ilk olarak (İspanya, Fransa'da) biçimlenmiş güçlü devletlerin asıl kapitalist gelişme merkezleri olmadığını söylerken bu hataya düşer gibi görünmektedir.²⁷⁹ Bu durum, mutlakiyetçi devlet dönemi için doğru olmasına karşın, ulus-devlete geçiş dönemi için değildir. Onsekizinci yüzyılda belirli önde gelen ve güçlü bir biçimde kurulmuş devlet merkezleri olsa da, Avrupa herşeye rağmen en uygun şekilde hassas ve ince ayrımların yer aldığı bir 'siyasal yamalı bohça' olarak betimlenebilir. Bu çeşitlilik, en temel düzeyde diğerleri gibi Tilly'in daha önceden özellikle belirttiği olguların, yani yerel hakların ısrarla devamı ve mülkiyet hakları ile mutlakiyetçi prensler arasında süregelen gerilimlerin sonucuydu. Bu ortam ve koşullar şöyle belirtilmiştir:

onlar '[onyedinci yüzyıl ve] onsekizinci yüzyıl diplomasisinin kişiler arası ilişkilerden çok devletler arası ilişkilere göre ele alınmasının niçin uygun olduğu'nu açıklarlar. Louis XIV gerçekten de 'L'Etat c'est moi'* demişse, kendisi herkesçe bilinen bir gerçeğin hukuki açıdan ifadesiydi, çünkü bugün Fransız adını verdiğimiz, ancak kendilerinin Languedocien, Bérnaıs, Bre-tanyalı ya da Strasburglu olduklarını düşünen milyonlarca insan arasındaki tek bağ oluşturuyordu.²⁸⁰

Kapitalizm ile ulus-devlet arasındaki ilişki, aslında kapitalist girişimin doğası ile devlet gücünün merkezîleşmesi arasındaki ilişkide değil, aksine –kitapta daha önceden betimlediğim– kapitalizmle ortaya çıkan dönüşümler içinde aranmalıdır. Başka bir deyişle, Avrupa devlet sistemi, onaltıncı yüzyıldan ondokuzuncu yüzyıl başlarına kadar

²⁷⁹ a. g. y., S. 72

* Devlet benim.

²⁸⁰ John Roberts, *Revolution and Improvement* (London, 1976) S. 47.

–değindiğim nedenlerle– kapitalist birikime yardım edici bir biçimde ortaya çıkan bir sistemdir. Ancak, en azından onsekizinci yüzyıl sonuna kadar ve bu tarihte yalnızca Britanya’da, Avrupalı ülkeler zamansal-alansal organizasyonları bakımından sınıflara-bölünmüş toplumların özelliklerinden çoğunu sergilemeyi sürdürdüler. Emegün ücretli emeğe toptan dönüşümü, aynı dönemde zamanın metalaşması ve kır-kent ilişkisinin ‘yaratılmış kentsel alan’a dönüşümü: hepsi, büyük ölçüde Batı Avrupa’da ondokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyılın başlarının bir olgusu idi. Onlar yalnızca demiryollarının başlattığı ve günümüzde de varlığını sürdüren zamansal-alansal yakınlaşmadaki çarpıcı daralmalar bağlamında mümkündüler. Avrupalı gücün dünyanın diğer kesimleri içindeki ilk genişlemesi, önceden de değindiğim gibi, esasen (nispeten) denizdeki ya da deniz kuvvetlerindeki üstünlüğün hızla artmasının olanaklı kıldığı ‘uzakta eylem’in sonucu idi.

Ondokuzuncu yüzyılın başında, iletişimin ve de karayolu taşımacılığının gelişimi her zaman olduğu kadar temel önemdeydi. Britanyalılar kendilerini Hindistan’da iyice sağlama aldılar, ancak Napolyon hemen hemen Sezar gibi Roma’dan Paris’e kadar her yeri işgal etti.²⁸¹ Pred’in belirttiği gibi, Morse’un elektromanyetik telgrafı 1844’te Baltimore ile Washington arasında ‘What hath God wrought?’ mesajını ileterek, (yazının icadının bin yıl önce gerçekleştirdiği gibi) belli bir yerde hazır bulunanlar ile orada bulunmayanlar arasında yeni bir ilişkiler öbeğini başlattı. Bu tarihten önce, bilginin uzun mesafeler içindeki hareketi insanın alandaki hareketi ile özdeşti –her zaman oldukça sınırlıydı. Burası belki de emekten söz etmenin yeri değildir, ancak sosyologlar (modern coğrafyacılar farklı olarak) kapitalist genişlemenin bir birikim süreci olarak bir itici güç aracını oluşturmuş bulunan belirli bir mekânda yer alma ve almamanın temel önemdeki iç içe geçmişliğini göz ardı etme eğiliminde oldular. Bir hesaba göre, Birleşik Devletlerdeki nüfusun hemen hemen % 70’i John F. Kennedy’e suikast yapıldığını olaydan yarım saat sonra biliyordu. Bu yakınlığın aksine, 14 Aralık 1799’da Alexandria’da George Washington’un ölüm haberi New York City’de yalnızca yedi gün sonra yayımlandı.²⁸²

²⁸¹ Raymond Aron, *Peace and War* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1966) S. 96.

* ‘Tanrı neyi yarattı?’

²⁸² Allan R. Pred, *Urban Growth and the Circulation of Information* (Harvard University Press, 1973).

Ulus-devlet, güç potası olarak kentin yerini Batı Avrupa'da ve Birleşik Devletlerde onsekizinci yüzyıl sonlarından itibaren aldı. 'Burjuva devrimleri', devlet kurumlarının –yani, idare ve gözetim kurumlarının– doğasındaki kökten değişiklikleri hem ifade etti hem de artırdı. Bunu yaparken, kapitalizmin sanayileşmeyle etkili olan genişlemesinin koşullarını ve kentsel alanın dönüşümünü güçlendirdi. Burada burjuva sınıfların 'ulusal sınıflar' olmaları oldukça önemlidir; başka deyişle, Avrupa'daki onyedinci ve onsekizinci yüzyılın siyasal devrimleri önceden kurulmuş bir devlet sistemi içinde gerçekleştirildiler. Uluslararası bir proleter devrim daha sonraki bir tarihte kısmen olası bir senaryo olarak görülmüşse de, bu uluslararası bir burjuva devrimi için asla mümkün olarak görülmedi. Kapitalizm, sınıflı üretimde çok yakında yaşanan genişlemenin tüm yönetici gruplar tarafından ulus olarak hayatta kalmanın *olmazsa olmaz koşulu* olarak görüldüğü askeri bir 'horoz dövuşü' içinde gelişti.

Şiddet araçlarının tekelleşmesi, içerde devlet gözetimin genişlemesiyle ve dışarıda Avrupa'daki 'güç dengesi' ile doğrudan ilişkili olan iç ve dış anlama sahipti. Şiddet araçlarının içerideki tekelleşmesi, her şeyin ötesinde –şiddet araçları denetiminin emek sözleşmesinden uzak tutulmasına her yerde eşlik eden bir olgu olan– polis güçlerinin oluşumuyla ilişkilidir. Polis ile düzenli ordu (ya da silâhlı kuvvetler) arasındaki farklılaşma oldukça açık olarak kaldı, ancak birçok Avrupa ülkesinde ondokuzuncu yüzyılın yarısından beri asla tamamen açık da değildi ve bu farklılaşmanın devletin şiddet ve şiddetin denetlenmesi bakımından 'içteki' tavrını ve 'dışarıya karşı' tavrını ifade ettiği söylenebilir. Devletle ilişkili alansallık, kuşkusuz yeni bir olgu değildi ve gerçekte bir 'etkinlik alanı' iddiasında bulunmak tüm toplum biçimlerine özgü gibi görünür. Son dönem Avrupa için özellikli olan şey, devletin yönetim alanını belirleyen tam kesin sınırların değişmezliğidir. Kuşkusuz, şiddet araçları üzerinde tekelcilik ve açık (ve uluslararası düzeyde kabul gören) sınırlara sahip bir idarî alan iddiasına yasa yapma araçları teklini de eklememiz gerekir. Bundan dolayı, ulus-devleti şöyle tanımlayacağım: Diğer ulus-devletler kompleksi içinde yer alan ulus-devlet. sınırları çizilmiş belli bir alan üzerinde idarî bir tekeli sürdüren, yönetimi yasa ile ve iç ve dış şiddet araçlarının doğrudan denetimiyle yapıldırım altına alınan²⁸³ kurumsal yönetim biçimleri öbeğidir.

²⁸³ Kuşkusuz olumsal biçimde. Devletin alansal, mali ve askeri güç tekelinin gelişimi konusunda önemli bir katkı Norbert Elias'ın *Über den Prozess der*

Bir 'ulus'u ulus-devletin tamamlayıcısı kılan şey, —bu tanıma göre— milliyetçilik duygularının varlığı değil, aksine bir yönetim aygıtının (diğer ulus-devletler kompleksi içinde) kesin bir biçimde saptanmış alansal sınırlar üzerindeki birleştiriciliğidir. Yalnızca, sınıflara-bölünmüş toplumlardaki 'parçalı' zamansal-alansal bölgeselleşmeyi ortadan kaldıran üretimin metalaşması ile eski kır-kent ilişkisi bozulduğunda böylesi bir idarî birlik mümkün hâle gelir.²⁸⁴

'Milliyetçilik' terimini, ya seçkin gruplar tarafından yayılması sağlanan ya da bir nüfusun bölgesel, etnik ya da dilsel gruplarının üyelerinin çoğunun benimsediği ve aralarında ortak yanlar bulunduğunu ima eden semboller ve inançların mevcudiyeti olarak tanımlayacağım. 'Burada, 'ortak yanlar' ile, Gertz'in sözünü ettiği 'ilk(s)el duygular'ı bolca içeren ve yüksek düzeyde hazır-bulunurluk içeren topluluklarla ilişkilerinden soyulmuş bir şeyi anlatıyorum. Milliyetçi duygular zorunlu olarak belirli bir ulus-devletin yurttaşı olmakla örtüşmezler, ancak çoğu kez böyle olmuştur. Bir milliyetçilik tanımı genel düzeyde olmalıdır, çünkü olguya ilişkin araştırmalar oldukça açık bir biçimde 'ortak yanları'nın odak noktasını oluşturan tek bir ölçütün bulunmadığını gösterirler. Ondokuzuncu ve yirminci yüzyıl Avrupa deneyimi temelinde, örneğin, ortak bir dilin milliyetçiliğin temel bir özelliği olduğundan söz etmeyi gerektirdiği varsayılabilir. Ancak olaya dünya bağlamında bakıldığında, ortak dil etkeni kuraldan daha çok istisna gibi görünür.²⁸⁵ Ondokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıla ait bir olgu olarak, milliyetçilik zaman ve olgu olarak kapitalizm ile ulus-devletin birbirlerine yakın dönemde ortaya çıkışları ile yakından ilişkilidir —ancak onu ulus-devletle karıştırmak, tıpkı ulus-devleti yalnızca kapitalizmin bir gölge-olgusu olarak ele almak gibi vahim sonuçlar içerir.

Civilization (Bern, 1969) adlı iki ciltlik yapıtında görülür. Özellikle bakınız: S. 142-159.

²⁸⁴ Benim görüşüm, bu nedenle, bana yalnızca ulus-devleti ulusçulukla karıştırmamanın yanı sıra onlar hakkında umutsuz aşırı genellemeler yapar gibi görünen Amin'in görüşlerinden tamamen farklıdır. Ona göre, eski Çin ve Mısır ulus idiler ve 'ulus, tarihin herhangi bir evresinde ortaya çıkabilen kapitalist üretim tarzı ile zorunlu bir ilişki içinde olmayan bir olgudur'. O, esas olarak egemen sınıfların bir yapıtıdır ve 'birleşmiş bir sınıfın gücünü artırması ya da yitirmesine bağlı olarak gelişebilir ya da ortadan kalkabilir'. Bakınız: Samir Amin, *Unequal Development* (London: Harvester, 1976) S. 28.

²⁸⁵ Bu nokta Anthony D. Smith tarafından kuvvetle vurgulanır. Bakınız: *Theories of Nationalism* (London: Duckworth, 1971) S. 18-21.

Milliyetçilik: Bir Yorum

Modernleşme teorisinin temelini oluşturan 1950'ler ve 1960'ların 'sanayi toplumu teorisyenleri'nin literatüründe, özellikle ulus-devlet ve milliyetçilik kavramlarını aynı anlamda kullanma eğilimi yaygındı. Bu literatür, 'ulus-kurma' literatürüdür ve bunun yanı sıra ayrıca (a) bu durumun başka yerlerde yinelenebileceğini ve yinelenmesi gerektiğini ileri sürerek doğrudan Avrupa deneyiminden diğer ortam ve koşullarda neler olabileceğinin tahmin etmeye çalışan, ancak (b) aynı zamanda Avrupa milliyetçiliğinin daha zararlı niteliklerini –onun faşizmle ve savaşların başlatılmasıyla ilişkisini– göz ardı ederek yukarıda sözü edilen karışıklığa yol açan bir literatürdür. (Sosyalist milliyetçilik büyük ölçüde göz ardı edilerek) milliyetçilik her şeyin ötesinde yarar sağlayıcı bir güç, 'Üçüncü Dünya'da yeni kurulmuş devletlerde yurttaşlık haklarının hayata geçirilmesiyle yakından ilişkili olan bir güç olarak alınır. Kanımca, bu görüşlerde doğru olan yanlar vardır ve bazı Marksist yazarların yaptıkları gibi kolayca ve küçümser bir tavırla bir kenara atılamazlar. Ulus-devlet gibi milliyetçilik da, köken olarak Avrupa içinde ortaya çıkmış bir olgudur; ve Kohn'un burjuva liberalizminin Avrupa liberalizminin modern evresine eşlik eden halk egemenliği fikri olmadan milliyetçiliğin ortaya çıkamayacağı şeklindeki vurgusunun doğru olduğunu düşünüyorum.²⁸⁶ Ancak, buradan hareketle, –faşizmin Avrupa'da gösterdiği gibi– milliyetçiliğin bir şekilde Marshall, Bendix ve diğerlerinin siyasal 'yurttaşlık hakları' adını verdikleri şeyin bir garantörü olduğu sonucuna ulaşamaz (bu yazarlar bu kadar ham başka bir iddiada bulunmamışlardır).

Her ne kadar, onlar çoğu kez 'özyönetim, aydınlanma ve sosyal adalet'²⁸⁷ düşünceleriyle bir arada yer alan Deutsch'un 'yabanilik düşleri ve düşünceleri' adını verdiği şeyi önemsiz gibi göstermek isteseler de, milliyetçilik üzerine yorum yapanların tümü onun 'çift-yüzlü' karakterini

²⁸⁶ Hans Kohn, *World Order in Historical Perspective* (Harvard University Press, 1942). Ayrıca ilişkili farklı sorunlarla ilgili çok yararlı bir tartışma için bakınız: Bertrand Badie and Pierre Birnbaum, *Sociologie de l'Etat* (Paris: Grasset, 1979).

²⁸⁷ Karl W. Deutsch, *Nationalism and its Alternatives* (New York: Knopf, 1969) S. 53.

kabul etmişlerdir.²⁸⁸ Üçüncü Dünyada 'ulus kurma' üzerine yazan birçok yazarın onun olumlu yanını vurgulama eğiliminde olmaları gibi, diğerleri de çok daha fazla aksi yönde görüş belirtme eğiliminde oldular. Kedourie, milliyetçiliği 'bir antikacı münasebetsizliği, Alman düşünürleri kısmen yanlış yöne sevk eden zararlı bir icat'²⁸⁹ olarak görenlerin en tanınmışları arasında yer alır. Kesinlikle, böylesi bir görüş milliyetçi duyguları her şeyden önce 'siyasal yurttaşlık'ın liberal demokratik devleti ile ilişkilendiren bir görüşten daha fazla savunulabilir nitelikte değildir. Ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda milliyetçiliğin Avrupa'daki gelişimiyle ilişkili farklı tüm yorumları göz önüne almadan, milliyetçiliğin kendilerini yabancı baskılardan kurtarmaya çalışan halklar üzerinde önemli bir etki yapmış olduğunu yadsımak hemen hemen imkânsızdır.

Niçin milliyetçilik konusunda böylesi bir karışıklık söz konusudur? Neden onun bu çift-yüzlü doğaya sahip olması gerekir ve onun modern dünya tarihindeki devasa önemi neyle açıklanabilir? Bu sorularla ilişkili geçici bir yaklaşıma ulaşmaya çalışmak için bile, milliyetçilik üzerine hâlihazırda var olandan –şimdiye kadar var olana göre– çok daha fazla eleştirel tartışma ve teoriye gerek olduğunu düşünüyorum. İlk olarak, ulus-devleti milliyetçilikten ayırmanın öneminin tekrar tekrar belirlenmesi yaşamsal önemdedir. İkinci olarak, her ne kadar çoğu kez milliyetçi duygular egemen seçkinler tarafından geliştirilse ve özlem hâline getirilse de, milliyetçiliğin (her ne kadar böylesi durumlar çok sık ortaya çıksa da) yalnızca gönülsüz ve kayıtsız bir nüfusu zorla besleyen bir semboller ve inançlar öbeği olmadığını kabul etmek durumundayız. Üçüncü olarak, ayrıca, Avrupa'da milliyetçiliğin ilk ortaya çıkışının bir

²⁸⁸ Tom Nairn, 'The Modern Janus', *The Break-Up of Britain* (London: New Left Books, 1977).

²⁸⁹ Smith, *Theories of Nationalism*, S. 9-10; E. Kedourie, *Nationalism* (London: Hutchinson, 1961). Ayrıca Harold J. Laski'nin *Nationalism and Future of Civilisation* (London: Conway Memorial Lecture, 1932) adlı kitabı; ve 'Ulusçuluk tekrar tekrar çağdaş dünyadaki bir anakronizm olarak –insanlığı rahatsız eden ve büyümlü sözlerle iyileştirilemeyecek modası geçmiş, derinlere kök salmış bir rahatsızlık olarak– kınanır.' diyen Louis L. Synder'in *The New Nationalism* (Cornell University Press, 1968) adlı yapıtı (S. 2) ile karşılaştırınız. Koppel S. Binson'ın yapıtı *A Bibliographical Introduction to Nationalism* (New York: Knopf, 1935) bugünkü en kapsamlı kaynakçayı oluşturur. Daha yeni bir çalışma için bakınız: S. N. Eisenstadt and Stein Rokkan, *Building States and Nations* (Beverly Hills: Sage, 1973) 2 Cilt.

bütün olarak genel bir milliyetçilik modeli olarak alınabileceği sayılı. sından uzak durarak, 'dünya zamanı'nın metodolojik önemini kabul etmemiz gereklidir.

Milliyetçilik ulus-devletten ayırt edilmezse, 'devlet çıkarları'nın *Reelpolitik*'i içinde kök salmış birçok olgu kolayca milliyetçi ruhun dolaysız bir sonucu olarak yanlış anlamaya yol açar. Böyle bir karıştırma yalnızca, örneğin, her iki savaştan önceki ortam ve koşullarla ilgili Alman *Volkgeist* anlayışları içinde yaygındı. Faşist devlet, hemen hemen saldırgan ve dışlayıcı bir milliyetçilik ile devleti topluluğun çıkarlarının nihaî karar veren hakemi olarak görme arasında başarılı bir bağ kuran bir şey olarak tanımlanabilir. Her ne kadar, seçkinler toplumun her kesimine yaymak için teşvik edici tutum içine girebilseler de, milliyetçiliğin saldırgan ve militarist nitelikte gelişimi bu ortam ve koşullarda başarılı olabilir de olmayabilir de. Kuşkusuz ki, birçok karmaşık ve güç tarihsel sorunu içeren açıklama nasıl yapılsa yapılsın, 1789 Devrimi'nin ardından Fransa aracılığıyla yayılan milliyetçilik, açıkça Almanya'da bir yüzyıl sonra gözlenen devleti harekete geçirme biçiminden tamamen farklı bir görüntü sergiler –ve hemen hemen kesinlikle bir bütün olarak nüfus içindeki farklı sınıflar aracılığıyla çok daha geniş ölçüde yayılmış gibi görünmektedir.²⁹⁰

Milliyetçilik, kurumsal bir olgu olan ulus-devletin aksine, önemli ölçüde gereksinimler ve eğilimlerin hissedilmesini gerektiren psikolojik bir olgudur. İnaniyorum ki, bir milliyetçilik teorisi kentsel alanın 'yaratılmış çevre'sinin kapitalist toplumlarda bireylerin yorleşme yeri ve ulus-devletin de egemen 'güç kabı' hâline geldiği zamansal-mekânsal dönüşümler temelinde formüle edilebilir. Milliyetçiliğin Geertz'in kabile toplumları ya da köy topluluklarında bulunduğunu söylediği bu 'ilk(s)el duygular'ın zayıflamış bir biçimini gürbüzleştirdiğini ya da bu duyguları temsil ettiğini ileri sürmüştüm. Bir arada bulunuş üzerine dayalı toplumsal ilişkilerin kurulduğu temelin yıkılmasıyla, gelenek ve akrabalık üzerine kurulu bu ilk(s)el duygular ortamının yerini 'hergünkü yaşam'ın daha rutin, alışkanlık üzerine kurulu döngüsü alır. Bu noktanın, 'kitle toplumu' anlayışları ile kaynağı Marx olan zamanın ve toprağın metalaşması teorisinin kesiştiği bir yer olduğunu ileri sürmüştüm. Kapitalizmin genişlemesiyle oluşan 'hergünkü yaşam' alanlarında, 'anamlı' varoluş alanları –bir yanda kişisel ve cinsel mahremiyet

²⁹⁰ Smith, *Theories of Nationalism*.

alanlarına²⁹¹ – ve öte yandan da (izleyicili sporlarda²⁹² ve siyasal sere-monilerde olduğu gibi) ‘kitlesel ritüel’ alanlarına çekilir. Bu toplumsal yaşam koşullarında, gündelik yaşamda bireyin ontolojik güvenliği, geleneğin ve akrabalığın zamandaki ve mekândaki çarklarının egemen olduğu toplumlardakine göre daha kırılmalıdır.

Bir başka yerde²⁹³ belirttiğim gibi, varlığını güvende hissetme duygusunu ayakta tutmak, bireyin gündelik etkinliklerinin yer aldığı ortam ve koşullarda kendi ‘zaman-mekân güzergâhları’nda yol alırken bilişsel inançlarını sürekli olarak ‘ayakta tutması’ üzerine kuruludur (bu, her bireyin toplumsal yaşamı sürekli olarak tekrara tekrar becerikli bir biçimde üretmesine yardımcı olur). Varlığını güvende hissetme duygusunda yaşanan yarılmalar, ilkel nesne-kateks’leri” üzerine kurulu bastırılmış kaygıların patlayarak yüzeye çıkması ile benliğin istikrarını bozarlar. ‘İlk(s)el duygular’ ile kaplı toplumsal yaşam biçimlerinde; çatışma, tartışma ve gerilimlerin bulunmadığı doğru değilse de, bir ontolojik güvenlik çerçevesi yeterince desteklenir. Ancak, rutinleşmenin büyük ölçüde geleneğin yerini aldığı ve ‘anlam’ın özel ile kamusalın sınırları içine çekildiği gündelik yaşam koşullarında, dil ortaklığı duyguları, ulusal bir topluluğa ‘aidiyet’ ve benzeri etkenler varlığını güvende hissetme duygusunun devamına katkıda bulunan bir kıyı oluşturma eğilimi gösterirler. Aynı dili konuşmak, normalde diğerleriyle bir dizi başka kültürel unsuru ya da davranış biçimini paylaşmaktır. Milliyetçi duygular grupların kendi içlerindeki ya da aralarındaki kültürel benzerliklere yakınlık duyulmasını gerektirirler, hem de bunları doğrudan ifade edebilirler ve dil bu türden benzerliklerin temel bir ‘taşıyıcı’sıdır. Bu nedenle, –milliyetçiliğin ‘ilk olarak’ ortaya çıktığı– ondokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyıl başı Avrupasında, dil milliyetçiliğin temel bir aracı olarak kendini gösterir. Önde gelen ulus-devletler (farklı önemli

²⁹¹ Bu nedenle çağdaş Batı kültüründe kurtuluşu cinsellikte bulma yönünde faydasız ve umutsuz çaba hakkındaki araştırma için Foucault’nun yazılarına bakınız: Michel Foucault, *The History of Sexuality* (London: Allen Lane, 1978) Cilt I. [Cinselliğin Tarihi, Çeviren: Hülya Tufan, Afa Yayıncılık, İkinci Baskı: Ekim 1993, İstanbul].

²⁹² Karşılaştırınız: Stuart Hall et al., *Resistance Through Rituals* (London: Hutchinson, 1976).

²⁹³ *Central Problems in Social Theory* (London: Macmillan, 1979) Bölüm 3.

* Cathex: zihnî faaliyetin belirli bir fikir ya da nesne üzerinde yoğunlaşması (*İngilizce Tıp Terimleri Sözlüğü*, Pars Tuğlacı, abc Kitabevi, 6. baskı, İstanbul, 1990. [Ü. T.]

istisnalarıyla) iyice oturmuş dil toplulukları idiler. Milliyetçiliğin, bazı açılardan Avrupa'daki ilk gelişiminden tamamen farklı olduğunu ileri sürdüğüm, Avrupa-sonrası genişlemesinde ortak bir dil ölçütü kesinlikle yeni kurulmuş ulus-devletlerin sınırlarıyla kolayca örtüşmez.

Kökten toplumsal altüst oluş, –günümüzde yalnızca fiili mücadelelerin asıl ağırlığını taşıyan uzman askerî güçleri değil, tüm nüfusu da etkileyen– savaş seferberliği ve benzeri koşullarda, varlığını güvende hissetme duygusunun nispeten kırılğan dokusunda çatlamalar yaşanabilir. Bu koşullarda, gerileme türünden nesne-özdeşim biçimleri ön plâna çıkma eğilimi gösterirler. Le Bon ve Freud'un geliştirdikleri önderlik teorisinden²⁹⁴ hareketle, 'kitleler'in büyükçe kesimlerinin kendileriyle güçlü duygusal özdeşim kurulan önder figürler tarafından yaygınlaştırılan sembollerin etkisine özellikle duyarlı oldukları sonucunu çıkarabiliriz. Bunlar, eğer memnun edecekse, Weber'in terimleriyle 'karizmatik önderler'dir; ancak, Le Bon-Freud teorisi, hem onların duygusal cazibelerinin nerelerden kaynaklandığını hem de niçin kitlesel yandaşları ve kitle hareketlerini nasıl seferber edebildiklerini anlamaya yardımcı olur. Günümüzde, bu önderliğin etkisi özellikle milliyetçiliğin tarihinde belirgin olarak gözlenir ve konu üzerine yazanların büyük çoğunluğunun bu noktayla oldukça az ilgilenmiş oldukları şaşırtıcıdır –inanıyorum ki, kesinlikle bu etken milliyetçi duyguların (savaşlarda ya da savaşın eli kulağında görüldüğü dönemlerde) milliyetçi hareketler gibi patlak vermelerini çoğunlukla belirleyen mesihvari niteliğini açıklamaya yardımcı olan bir ögedir). Bir önder figürle gerileme türünden özdeşim kurma ve bu figürün temsil ettiği ya da onun öğretileri içinde yer alan semboller, milliyetçiliğin bu temel özelliğini, yani ister militan isterse ılımlı olsun 'dış-gruplar'dan bir farklılıkla ya da onların reddiyle aynı anlama gelen bir 'grup-içindeki' ile güçlü bir psikolojik yakınlaşmayı üzerlerinde taşırlar. Bu teori, bizim milliyetçiliğin 'çift-yüzlü' doğasını, daha önceden sözünü ettiğim milliyetçilikle farklı ulus-devlet biçimleri ve gelişme doğrultuları arasındaki farklı olası ilişkiler bağlamında anlamamıza yardımcı olur. Çünkü, Le Bon-Freud önderlik teorisi geçerliyse, bir önder figür ile gerileme türünden nesne-özdeşimi psikolojik açıdan artan 'kolay etki altında kalırlık' ve duygusal gelgeçlikle ilişkilidir. Bireyler böylece 'popülist' ya da 'demokratik' değerlerin ya da soyluluk veya acımasızlık davranışlarını

²⁹⁴ Bakınız a. g. y. Ayrıca, kuşkusuz, Adorno ve Horkheimer'in önderlik otoriteryanizm üzerine yazıları da bununla doğrudan ilişkilidir.

esinlendiren çok çeşitli 'kahramanca' erdemim timsalini oluşturabilecek figürlere duyarlı hâle gelirler.²⁹⁵

Yukarıda değindiğim üçüncü noktayı, yani milliyetçiliğin 'dünya zamanı'nın farklı evreleri bağlamında anlaşılması gerekliliğini ayrıntılı olarak ele almayacağım. Milliyetçi hareketlerle ilişkili farklı tipolojiler milliyetçilik uzmanları tarafından kullanıldılar; bunlar, büyük çoğunlukla (bizzat farklı türden olan ve Avrupa devletleri içindeki ayrılıkçı hareketleri göz önüne alırken, sürekli bir anlaşmazlık konusu olan) Avrupa milliyetçiliğinin bütünüyle bir milliyetçilik modeli olarak kolayca kullanılamayacağını kabul ederler.²⁹⁶ Hem ulus-devlet sisteminin genişlemesi hem de milliyetçi hareketlerin Avrupa dışında dünyayı saracak biçimde yayılması, kapitalizmin dünya çapında genişlemesinin ve Batılı askerî gücün üstünlüğünün sonucudur. Sömürge dünyadaki ve sömürgecilik-sonrası dünyadaki milliyetçi hareketler, büyük ölçüde genelde Batının egemenliğine ve özeldde kapitalizmin geleceksel yaşam biçimleri üzerindeki aşındırıcı etkisine karşı çıkarak oluşturuldular.

Bir Dünya Sistemi Olarak Kapitalizm

Hägenstrand'ın zaman coğrafyası, bir toplumsal sistem içindeki bireylerin günlük yaşamlarının topografik olarak sunulabilecek kesişimler bağlamında bir dizi 'zamansal-alansal güzergâh' olarak görülmesinin pratik olduğunu gösterir. Hägenstrand'ın bu güzergâhları ya da yörüngelerinin -onun kendine özgü sunuş biçimi böylesi büyük bir amaca uyarlandığında değerli olsun olmasın- toplumların gelişimi bakımın-

²⁹⁵ Bu saptamaları yaparken, Le Bon-Freud'un önderlik kuramının kesinlikle tamamen doyurucu olduğunu ileri sürmek niyetinde değilim. İnsanlar önderlerin arkasından, Le Bon'un varsayma yönündeki eğilimine göre, (aşırı gerilim durumlarının baskısından daha çok) özellikle rutin toplumsal yaşam koşullarında çok daha bilinçli ve eleştirel bir biçimde gidebilirler. Le Bon'un tartışması, kuşkusuz demokrasinin 'temel içgüdüler' tarafından yönetilmesi anlamına geldiğini göstermeye çalışan psikolojik bir alan kadar doğrudan siyasal bir alandı. Karşılaştırınız: *The Crowd* (Dunwoody: Berg, N. D.) Bu sorunların önemli bir analizi Richard Sennett'in *Authority* (London: Secker & Wargburg, 1980) adlı yapıtında bulunur.

²⁹⁶ Bakınız: örneğin, Smith, *Theories of Nationalism*, Bölüm 9.

dan da doğru olduğunu düşünüyorum. Toplumsal değişimin birçok sosyolog tarafından ihmal edilmiş olan 'coğrafi' boyutlarını vurgulamak kesinlikle önemlidir. Kapitalizmin ortaya çıkışından beri, dünyayı etkilemiş olan önemli toplumsal değişme süreçlerinden çoğu insanlar ve maddi kaynakların temel alansal yer değişiklikleri ile ilişkiliydi. Bu durum, kuşkusuz, 'iç bakımdan' Avrupa ülkelerinde kapitalizmin ortaya çıkışı açısından da —en açık hâliyle, tarımda çalışanların kentlere göçleri örneğinde— geçerliydi (ya da ülkeler arasındaki kütleli düzeyde nüfus hareketleri, özellikle Birleşik Devletlere olan Avrupa'dan kütleli göç dalgaları unutulmamalıdır). Sanayi toplumu teorisi gibi, iç-dinamikçi değişme modelleri üzerinde yoğunlaşan eski yerleşik toplumsal gelişme teorileri, hemen hemen yalnızca bu 'iç' hareket örüntülerini analiz ettiler.

Ancak, bugün için, kapitalizmin ta başından beri farklı 'dünya zamanı' evrelerinde yer almış diğer toplumsallararası-sistemlerden tamamen farklı bir dünya sisteminin yaratılmasını başlattığı açıktır. Kapitalist dünya ekonomisinin ilerleyerek yükselmesinin haritasını oluşturan zamansal-alansal güzergâhlar, en büyük toplumsal varlıklar imparatorluk toplumları olduğu dönemlerde ilk dönemlerdekilere göre oldukça farklı nitelikler kazanırlar. Wallerstein, bu konuların araştırılmasını başlatırken önemli bir katkıda bulundu ve önceki bölümde görüşleri hakkında yaptığım açıklamalar dahilinde, onun genel konumunun aydınlatıcı olduğunu —ve bu kitapta geliştirdiğim temel tezlerin bazılarıyla uygunluk içinde olduğunu— düşünüyorum. İmparatorluk toplumlarında, askerî yaptırımların alanı, esas olarak bu toplumların kendi içlerindeki ve aralarındaki ekonomik sınırları belirledi. Ancak, kapitalizmin gelişmesiyle bu durum bir anlamda tersine döndü. Kapitalist devlet, kendi sınırları içinde siyasal ve askerî bir güç tekelini elinde tutar, ancak başlatılmasında etkili olduğu dünya sistemi temel olarak dünya ölçeğinde işleyen kapitalist süreçlerden etkilenmiştir. Kapitalist dünya ekonomisi, Wallerstein'e göre, yaklaşık onaltıncı yüzyıldaki başlangıç döneminde ve bugüne kadar süren hâliyle, üç temel 'bölge'den (zone) ya da (Wallerstein'den daha çok Hägenstrand'ın kullandığı dilde) yerleşik üç 'zamansal-alansal güzergâh'tan oluşur. Bunlar: kapitalist merkez (Avrupa, Birleşik Devletler ve son dönemlerde Japonya); hem sömüren hem de sömürülen 'yarı-çevre'; ve 'baskı altında işlenmiş ürün sağlayan emekçiler'in yer aldığı çevre bölgelerdir.

Wallerstein'in benimsediği genel tavırda doğru olan şey, kanımca (a) (her ne kadar kendisi kapitalizmden önceki 'dünya-zamanı' hakkında ayrıntılı bir şey söylemese de) toplumsallarası-sistemleri araştırmanın metodolojik olarak gerekliliği üzerindeki ısrarı; ve (b) (kendisi doğrudan söylemiş olmasa bile yazılarından çıkardığım) kapitalist toplumların 'içinde' siyaset ve ekonominin ayrılmışlığının, dünya bağlamında, doğrudan 'dış bakımdan' bu ayrılışla ilişkili olduğu fikridir. Başka bir deyişle, kapitalist devlet iç siyasal egemenliğe sahiptir, ancak doğrudan sömürgeleştirilmiş alanların dışında kalan yerler ekonomik mekanizmaların gücü elinde tuttuğu bir dış çevrede var olurlar.

Wallerstein'in çalışması daha önceden kapsamlı bir eleştiriye uğramıştır. Onun görüşlerinin –buradaki tartışmamla her hâlükârda ilişkili olan– en temel saldırıya maruz kalabilecek ve kalmış iki temel noktası söz konusudur.²⁹⁷ Yine de, her birinin bu kitabın önceki bölümlerinde yaptığım analizlerle aydınlatılabileceğine inanıyorum. Biri, Wallerstein'in uluslararası kapitalist mekanizmalar üzerinde yoğunlaşarak, sermaye/ücretli emek ilişkisinde temellenen birikim süreci olarak kapitalizmin itici gücünü ihmal etmesidir. Diğeri ise, kapitalizmin Avrupa devlet sistemi içindeki oluşumunu ele alma başarısızlığı ve böylelikle içinde yaşadığımız günümüz dünyasını biçimlendirmede askeri güç ve devletler arasındaki savaşın rolünü önemsememesidir. Temel tezimi Marx'ın gerçek üretim sürecinde emek ve meta piyasalarının kesişimi hakkındaki analizi üzerine kurarak vurgulamaya çalıştığım gibi, kapitalizm dünya tarihinde ilk kez dinamik olarak genişleyen bir ekonomiyi gündeme sokar. Yalnızca kapitalizmde (ve bu, kuşkusuz, ayrıca Marx'a karşı kullanılabilir) üretici güçler sürekli teknolojik yenilik ve ekonomik değişimin teşvik ettiği bir iç dinamiğe sahiptirler. Ancak, bu yeni ekonomik dinamizm, göstermeye çalıştığım gibi, bir devlet sistemiyle tesadüften daha fazla bir ilişki içinde eski bağlarından kurtulur. Kapitalizm, Marx'ın düşünme eğiliminde olduğunun aksine, kaçınılmaz olarak tüm önemli rakip sosyo-politik ve kültürel örgütlenme biçimlerini ortadan silip süpürmez. Aksine, kapitalizmin ortaya çıkışı ve mutlakiyetçi devletin ürettiği kısa ömürlü olmaktan çok uzak olan bir ulus-

²⁹⁷ Bir çok tartışma arasında, özellikle bakınız: Robert Brenner, 'The Origins of Capitalist Development: a Critique of Neo-Smithian Marxism', *New Left Review*, no. 104, 1977; ve Theda Skocpol, 'Wallerstein's World Capitalist System: a Theoretical and Historical Critique', *American Journal of Sociology*, vol. 82, 1977.

devletler sisteminin bir araya gelişi, kapitalist dünya ekonomisinin –aynı zamanda dünya askerî düzeninin– tamamlayıcı ögesini oluşturur. Weber ve Hintze bunun farkına vardılar, ancak her ikisi de ulus-devlet kavramının kapsamını tarihsel olarak çok geniş tuttu ve onun kapitalist üretimin yarattığı ‘yaratılmış mekân’ ile ilişkisini doyurucu bir biçimde analiz etmedi. Her iki yazara göre de, ulus-devlet milliyetçilik ile aynı sınırdan yer alır ve bu sorun Weber’in ‘tarih felsefesi’ için çok kapsamlı sonuçlara sahiptir.²⁹⁸ Weber’in anlayışında, ulus-devletler arasındaki modern mücadeleler, farklı nihai değerler arasındaki sonuç gelmez –ve çözülmesi mümkün olmayan– çatışmaların çağdaş bir şeklidir. Açık değilse bile, belki de sonuç bölümünde gösterileceği gibi, bu kitapta böyle bir görüşe yakınlık duymadığının söylenmesi gerekir.

Çağdaş Gelişmeler

Fröbel vd. tarafından, son zamanlarda, uluslararası işbölümünün kapitalist dünya ekonomisi içindeki tüm boyutlarının haritasının çıkarılması ile ilişkili önemli bir analiz yapılmıştır.²⁹⁹ Onlar, kapitalizmin merkezdeki gelişimi ile yarı-çevre ve çevre bölgelerde üretimin yapısı arasındaki ekonomik ilişkilerde bir kaç evre saptarlar. Onaltıncı yüzyıldan onsekizinci yüzyıla kadar olan dönemde, Batı Avrupa’da imalat (putting out) sisteminde yer alan bağımsız zanaatkarlar ve ev üretimi bu sanayilerdeki tekstil üretimi, metal, gemi-yapımı ve silâh üretimi gibi manüfaktürün asıl temelini oluşturmaktaydılar.³⁰⁰ Bunlar, örneğin, Peru ve Meksika’da katı metaller madenciliği ile ilgili zora koşulmuş emek ya da köle emeği ile ve Brezilya ve Batı Hint Adaları’ndaki büyük şeker çiftliklerinin varlığı ile çevrede evvelce tamamlanmıştı. Batı Avrupa’da, aynı dönemde, ‘ikinci serflik’ yarı-çevresel bir biçimde bu kıttan tahıl çeşitlerine olan talebi karşılamaya yardım ederek, Batıda or-

²⁹⁸ Weber bir şekilde kendisinin bir ‘tarih felsefesi’ne sahip olduğunu yadsıyabilirdi; ancak diğerlerinin yanı sıra Mommsen aksi yönde ikna edici bir örnek verir. Karşılaştırm: Wolfgang Mommsen, *The Age of Bureaucracy* (Oxford: Blackwell, 1974).

²⁹⁹ Folker Fröbel et al., *The New International Division of Labour* (Cambridge University Press, 1980).

³⁰⁰ a. g. y., S. 11.

taya çıkmış feodal ilişkilerin ortadan kalkmasını tersine çeviren bir durum yarattı. Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda, ücretli emek kapitalist-sınai işgücü olarak kapitalist işyeri içinde yer aldı, öncelikle İngiltere’de giderek diğer emek biçimlerinin yerine geçti, böylece Avrupa’nın diğer kesimine yayıldı. Fröbel vd. hakkında pek fazla bir şey söylemeseler bile, bu dönem metaların ulusal ölçekte ve dünya ölçeğinde kütleli düzeyde dolaşımının temel bir ögesini oluşturan zamansal-alansal yakınlaşmada çarpıcı bir artışa yol açan ‘iletişim devrimi’ dönemi idi. ‘İçerde’ temel önemde olan, demiryollarının gelişimi ve Morse’un yolunu açtığı yeni bir zamansal-alansal iletişim çağına başlaması idi. Bu dönemde, köle emeği Batı Hint Adaları’nda ve Birleşik Devletlerin İç Güneyindeki ham pamuk üretiminin temelini oluşturmaktaydı. Yerli pamuk üretimi Hindistan’da çökertilirken, Çin ve Japonya Batı ile olan ticarî ilişkileri zorla açmaya çalışıyordu. ‘Barbarlar’ Çin İmparatoru Ch’ien Lung’un yıllarca önce kavrayamadığı Doğunun ‘açılış’ını hızla başardılar. Marx, bu durumu ‘dünya üzerindeki en eski ve en sarsılmaz imparatorluğun yedi yıl içinde İngiliz burjuvazisinin pamuk balyaları ile uygarlık için çok önemli sonuçlara sahip olamayan bir toplumsal devrim aşamasına getirilmiş olması gerekliliği eğlendirici bir durum’ idi ifadesiyle yorumlar.³⁰¹ Çinlilerin ne kadar eğlenceli buldukları kısmen sorguya açıktır, ancak pamuk balyaları yardımsız denk yapılmamışlar, aksine Batılı deniz gücü tarafından arka çıkılmıştır; ancak Marx’ın yargısının kesinliği en genel düzeyde tartışılmaz.

Yirminci yüzyılın ilk yarısı, (art arda gelen ekonomik bunalımlar sayesinde) ücretli emeğin Avrupa, Birleşik Devletler ve Japonya’da imalât sanayinin temeli olarak pekiştirildiğine tanık oldu –buna bir başka gelişme olan hızlı kitle taşımacılık ve iletişim araçlarının fiilen tüm dünya yüzeyinde giderek yayılmasıyla oluşan zamansal-alansal yakınlaşmadaki artan gelişmeyi ekleyebiliriz. Yarı-çevre ve çevre alanlarda, kapitalist nüfuz biçimleri ve merkezîn rolü bir ölçüde değişti. Latin Amerika, Afrika ve Asya’da ücretli emeğin ve farklı türden ‘ikincil ekonomik etkinlikler’in gelişimi belirli sektörlerde yerli kapitalist sanayileşme sürecini kısmen geliştirdi; ancak, bu kıtalardaki eski ya da yeni gelişen ulus-devletler Batılı merkezîn egemenliğinde dünya piyasaları için hammadde üretiminin merkezlerini oluşturmayı sürdürdüler.

³⁰¹ Marx, *Marx on China* (Moscow: Foreign Lan. Publish. House 1958) S. 62.

Son yirmi-otuz yılda, Frögel vd.nin iddiasına göre, Batının kısmen 'sanayisizleşme'sini ve ulus-aşırı şirketlerin imalât sanayi üretimini çevre kesimlere kaydırmalarını içeren yeni bir dünya işbölümü ortaya çıkmaktadır. Büyük ölçüde kapitalizmin geleneksel tarımsal üretim biçimleri üzerindeki aşındırıcı etkisinin bir sonucu olarak, 'bir dünya piyasası için üretimin yanı sıra, gerçek bir sanayi yedek işgücü ordusu dünyası'³⁰² olan yarı-çevre ve çevre alanlarda geniş bir 'kullanıp atılan bir işgücü deposu' oluşmaya başladı. Nitekim, günümüzde sermayenin dünya ölçeğinde değerinin artması ve birikimi muhtemelen önemli değişimlere maruz kalmaktadır. Bunlar, imalât sanayilerinin merkezden çevreye kaydırılmasında olası daha büyük başka artışları, merkezî önceden tipik olanların çok üstünde işsizlik oranlarına eşlik eden 'durgunluk yaşaması' yönünde kronik bir eğilimi ve ekonomik gücün kısmen merkez devletlerden hammadde arzını (kuşkusuz, en önemlisi petrol arzını) kartelleştirebilen belirli yarı-çevre devletlere kaymasını içerir.

Bu analizin iki temel sınırlılığı, devletçi sosyalist ülkelerin ekonomik rolünü ihmal etmesi ve ayrıca Wallerstein'in eleştirdiği -ve yine çağdaş kapitalist dünya ekonomisinin belirli yönleri üzerine yazan (Amin, Emmanuel, Frank gibi) diğer Marksist yazarların yazılarında görülen- 'ekonomik indirgemecilik'i³⁰³ ifade eder gibi görünmesidir.

Kapitalist dünya ekonomisinin iki açıdan yanlış bir adlandırma olduğunun yinelenmesinde yarar vardır: kavram, ilgiyi ulus-devletlerin askerî gücünün ve özellikle açıktan yapılan savaşların modern dünya sisteminin gelişmesi üzerindeki etkisinden uzaklaştırır; ve kapitalist dünya ekonomisi asla tamamen kapitalist olmamıştır ve günümüzde de değildir. Doğu Avrupa ülkeleri, Çin ya da Küba 'merkez', 'yarı-çevre' ve 'çevre' ayırımına kolayca uygunluk göstermezler. Özellikle Avrupalı sosyalist devletçi toplumlardan birkaçı Batı ile ürün piyasaları, hammaddelerin üretim ve değişimi konusunda farklı düzeylerde ilişki içinde ve (örneğin) bugün 'ikincil enflasyon' ve bundan kaynaklanan başka sıkıntılar yaşamaktadırlar. Başka açılardan ise, kuşkusuz onlar, sermayelerinin değerinin artması Batıdakilerden farklı mekanizmalar gerektirdiği için ve kendi aralarında ayrı bir ticaret alanı oluşturmaları nedeniyle kapitalist dünya ekonomisinin dışında yer alırlar. Onların mevcudiyetlerini göz ardı etmek, o kadar da kolay değildir (aksine, on-

³⁰² Fröbel et al., *The New International Division of Labour*, S. 13.

³⁰³ Skocpol, *States and Social Relations*, S. 22.

lar dünya ölçeğindeki ekonomik sorunlar üzerine oldukça çağdaş bir literatür içinde *yer alırlar*). Ayrıca, onlar genel kavramlara uygulandıklarında, 'merkez' ve benzeri gibi kavramların nispeten ham olduklarını gösterirler. Kapitalist dünya ekonomisinde, Birleşik Devletler, Avrupa ve Japonya gibi üç odak üzerinde yoğunlaşmış bir 'metropoliten merkez'in bulunduğu yadsınamaz. Modern ekonomik yaşamın asıl kaynaklarının çoğu merkezde gömülü kalmıştır, hatta elma bugün, 1950'ler ile 1960'ların başındaki görünüşte pembemsi rengiyle karşılaştırıldığında, hafifçe çürümüş gibi görünse bile böyledir.

Ancak, herkesin pratikte kabul edeceği gibi, ayrıntılara girildiğinde 'merkez' ve 'çevre' kavramları –en genel düzeyde yönlendirici kavramlar olmaları dışında– çok fazla değerli değillerdir. 'Merkez' açıkça değişkenlik gösterir, istikrarsızdır ve temel nitelikte iç çeşitliliğe tâbidir. Britanya'nın kapitalizmin gelişmesine ondokuzuncu yüzyıldan bugüne kadar olan katılım biçimi buna çok iyi bir örnek oluşturur. Bir zamanların dünyanın önde gelen kapitalist gücü, merkezin merkezi Britanya ekonomisi, –Birleşik Devletlerin ekonomik merkez olmasını bir kenara bırakalım– Avrupa içinde bile zayıf bir partnerlik konumunu nispeten yitirdi. Ham kavramlar olan merkez, yarı-çevre ve çevre içindeki bu farklılıkların, kavramsal olarak zamansal-alansal gelişme güzergâhlarının iç içe geçişi olarak ele alınabileceğini düşünüyorum; burada, yürüngelerin iç içe geçişi de özerklik ile bağımlılık arasındaki (değişen) ilişkiler olarak anlaşılabilir. 'Bağımlılık' teorileri kendi 'ana vatan'ları Latin Amerika'da çok sayıda eleştiriyle karşılaştılar,³⁰⁴ ancak yapılan bu eleştiriler söz konusu türden bazı teorilerin içeriğiyle ilişkili olsalar da, aslında özerklik ve bağımlılık kavramları kadar kullanışlı değillerdir. Gerçekte, yapılaşma teorisinden yola çıkarak iddia ediyorum ki, bu tespit önceden yaptığım güç kavramsallaştırmasının –en sıradan hergünkü karşılaşmalardan dünya sistemindeki büyük ölçekli dönüşümleri etkileyen süreçlere kadar– genel geçerliliğe sahip olduğunu gösterir.

Batılı kapitalist ülkelerin bir aradalıkları ve onların devletçi sosyalist toplumlarla birlikte dünya ekonomisine egemen oluşları, hiçbir yerde askerî güç alanındaki kadar açık olmadı –hiçbir olgu üzerimizde bu askerî güç kadar daha sıkıştırıcı bir baskıda bulunmadı. Günümüzde 'fiilen varolan' sosyalist toplumların resmî bir öğretisi olarak oluşturulan Marksizm, ulus-devlet ve milliyetçiliğin iki yönden gelen etki-

³⁰⁴ Bakınız: örneğin, Harold Brookfield, *Interdependent Development* (London: Methuen, 1975) Bölüm 5 ve 6.

sine kapitalizmden daha az direnç göstermedi. Kuşkusuz, milliyetçiliğin iki-yüzünden faydalı olan kısmı devletçi-sosyalist toplumların kurulmasında ve bağımsızlık hareketlerinin dünya üzerinde yaratılmasında temel önemde bir rol oynamıştır. Ancak, o yalnızca gösterilen bir yanaktır, Sovyetler Birliği ile Çin arasındaki karşılaşmalar gibi, Sovyetler Birliği ile Doğu Avrupa ulusları arasında yer alan onun daha dik kafalı partnerleri arasındaki karşılaşmalar ve Kamboçya ve Vietnam arasındakilerle ilişkili dehşet verici olaylar öbür yanağı gösterir. Fröber *vd.*nin belirttikleri uluslararası işbölümü düzeyinde çok önemli çağdaş değişimler olsa bile, son çeyrek yüzyılın en temel siyasal-askeri değişiklikleri de dünya gücünde üçlü bir bölünme yaratmış olanlardır. 'Süper güç blokları', nükleer dikkatsizliğin cambaz ipi üzerinde karşılıklı olarak yürürler; ne diğer sınıfl açıdan gelişmiş uluslar, ne de 'gelişmekte olan ülkeler' süper güç bloklarıyla zora, rızaya dayalı ya da üstü kapalı ayarlamalardan bağımsız politikaları yürürlüğe sokabilirler. Yine de, artık ulus çağının sonuna gelindiğini ya da dünya hükümet sistemine yakın bir yerde olduğumuzu varsaymak hata olacaktır –çünkü, her şeyden öte, süper güçler hâlâ ulus-devletlerdir ve onların güçlerini uzaktan bile tehdit edebilecek daha kapsamlı bir dünya örgütlenmesi yoktur. Belirli kesimleri ekonomik olarak birbirine bağlayan (EEC. Comecon gibi) sistemler olmasına ve onların genel düzeyde Avrupalı parlamenter egemenlik gibi amaçlara sahip olmalarına karşın, bu etkenler ulusal bölünmeleri engelleyebildikleri kadar azdırır gibi de görünürler. Ulus-aşırı şirketlere gelince, uluslararası işbölümündeki konumların yeniden düzenlenmesinde temel bir rol oynayıp dünya üretimi ve para piyasalarını büyük ölçüde etkilese de, her şeye rağmen ulusal düzeyde 'ana' devletler içinde ulusal olarak kurulmuş şirketlerdir.³⁰⁵ Görünüşte tek genel nitelikte ulus-aşırı organizasyon olan Birleşmiş Milletler, savaş-öncesi öncüsü gibi, bazen daha iyi bazen de daha kötü bir biçimde kendi üyesi olan devletlerin güç ilgilerinin bir aracından çok daha fazla bir şey olmadığını göstermiştir.

³⁰⁵ Amin'in şu sözleriyle karşılaştırmak: 'kendine verilen ada rağmen, ulus-aşırı firma kendi kaynakları ve üst yönetimi bakımından ulusal nitelikte kalır ... O, genellikle Amerikan ve daha az sıklıkla Japon, İngiliz ya da Alman'dır (Amin, *Unequal Development*, S. 211).

9. Bölüm

Devlet: Sınıf Çatışması ve Siyasal Güç

Sosyal Teoride Devlet

Son bir kaç yıldır devlet hakkında, konunun uzunca bir süre ihmal edildiği bir dönemin ardından, özellikle Marksistler arasında, sıra dışı bir gelişme görüldü. Marksizm Lenin ve Gramsci'de kapitalist toplumdaki devlet teorisine oldukça önemli katkılarda bulunduklarını iddia eden iki şahsiyete sahiptir. Ancak, uzunca bir süre Lenin'in *State and Revolution* [Devlet ve Devrim] adlı çalışması her türden ortodoks Marksist çevrede yasa statüsü kazandı; zira bu çalışmanın kapitalizmde devlet ile gücün birbirine bağlanması sorununu ve sosyalizme ulaşılmasıyla devletin 'yerle bir edilmesi' sorununu gündeme yerleştirdiği varsayılır. Öte yandan, İtalya dışında büyük ölçüde okunduğu –ve kesinlikle yeterince anlaşıldığı– için değil de, başka nedenlerle Gramsci'ye saygı duyulur. Marksist-olmayan sosyolojide, özellikle sanayi toplumu teorisinin 'Keynesyencilik' yıllarında yeniden geliştirilmiş şeklinin egemen konumda olduğu ve Batılı ekonomik gücün görünüşte sıkıca yerleştiği bir dönemde, devlet nadiren tartışıldı. Sanayi toplumu teorisyenleri, çoğu kez devletin toplumsal reform hedeflerinin, yani gelirin yeniden dağıtımının, refah programlarının yaygınlaşmasının, eğitimin sürekli hep gelişmesi ve benzerinin ilerleyen düzeylerde hayata geçirilmesinin iyi-cil bir aracı olduğu fikrini tartışmadan benimsediler. Bu düzeylerde ortaya çıkar görünen değişimler, onların –analiz edilmemiş kavrama aracı

olarak, devlet ile birlikte— ilgi odağını oluşturdu. Sosyoloji —yani ‘toplum’un araştırılması— ile siyaset ya da siyaset bilimi —yani ‘hükümet etme’nin araştırılması— arasındaki akademik ayrışma, sosyologların devleti doğrudan araştırma konusu olarak bir kenara bırakmaları eğilimini pekiştirdi. —Esas olarak Birleşik Devletler koşullarında gelişen ve başka yerlerdeki yazarlar üzerinde de güçlü bir etkide bulunmuş olan— Marksist-olmayan toplum teorisyenleri, çoğunlukla ‘çoğulculuk’ üzerinde sürekli vurguda bulunarak iyiliksever bir devlet imgesini geliştirdiler.³⁰⁶

Marksizm ve akademik sosyoloji, —özellikle Durkheim ve modern işlevselcilik tarafından temsil edildikleri şekliyle— kesinlikle devletin her iki gelenek içinde temel teorik ilgi alanı olarak alınmaması ile ilişkisiz olmayan belirli ortak kaynaklardan beslenirler. Her ikisi de kısmen Saint-Simon’dan etkilendi (ancak Durkheim Marx’tan çok daha fazla ve bu nedenle esas olarak Saint-Simoncu düşüncenin farklı yönlerinden etkilendi).³⁰⁷ Burada, Marx’ın geleceğin toplumunda insanların diğerleri üzerindeki yönetiminin yerini insanların şeyler üzerindeki yönetimine bırakacağını ileri süren Saint-Simoncu öğretiye üstü kapalı değinisinden daha fazlası söz konusudur. Durkheim, Saint-Simon’un bu fikri ile sanayileşmiş bir düzendeki devletin sosyal bir toplulukla ilişki içinde ahlâkî bir rol oynayacağı fikrinden daha az ilgilendi. Yani, açık bir biçimde —Marx ile karşıtlık içinde— Saint Simon’un son yazılarından ilk yazılarına göre daha fazla etkilendi.³⁰⁸ Ancak, her iki örnekte de, Saint-Simon’un fikirleri sanayileşmiş bir düzendeki devletin askeri şiddetle tamamlayıcı nitelikte ilişki içinde olduğu ya da belirli alansal sınırlar içindeki idarî denetimin devletin önemli bir özelliği olduğu yargısını desteklemez. Sınâî devlet, —özetle— bir ulus-devlet değildir, milliyetçiliğin itici gücünden söz edilemez ve sınâî düzen kendisinden önce ortaya çıkmış olan mutlakiyetçi yönetimden tamamen farklı olarak betimlenir. Daha önceden, Marx’ın görünüşte milliyetçiliğin ondokuzuncu yüzyıldan sonra oynayacağı rol hakkında fazla önseziye sahip ol-

³⁰⁶ Çoğulcu teorisyenler Ralph Miliband’ın *The State in Capitalist Society* (London: Wiedenfeld & Nicolson, 1970) adlı çalışmasının eleştirel açım-lamasının temel odağını oluştururlar.

³⁰⁷ Marx söz konusu olduğunda, Georges Gurvitch’te bu konuyla ilgili tartış-maya bakınız: ‘La sociologie du jeune Marx’, *La vocation actuelle de la so-ciologie* (Paris: Presses Universitaires, 1950).

³⁰⁸ Karşılaştırın: Emile Durkheim, *Socialism* (New York: Collier, 1962) Bölüm 10.

madığını belirtmiştim. Aynısı, kesinlikle bu olguya tanıklık eden ve kariyerinin son evresinde sonuçsuz bir biçimde onu tanımlama mücadelesini veren Durkheim için de geçerlidir.³⁰⁹

Kuşkusuz, Marx ve Durkheim'in (kapitalist) sınıfl devlet hakkındaki karşılıklı görüşleri bazı bakımlardan ilginç bir tezat oluşturur –ve bu tezat 1950'lerde ve 1960'ların başında devam ettirilir. Devlet üzerine yazdığı çok az şeyin büyük bölümünü Hegel eleştirisinden çıkarsayan Marx'a göre, kapitalist devlet yalancıdır, çünkü (tüm yurttaşların özgürlük, eşitlik ve saygıya değer olduğu yönündeki bildirilerde somutlaşan) evrensellik iddialarının egemen kapitalist sınıfın özel çıkarlarını korumak için ele alındığı görülmüştür (Marx 'burjuva özgürlükleri ve hakları'nın tamamen özden yoksun olduklarını düşünmüş değildir, bu konu daha sonra Marksistlerin kapitalist devleti analiz edişleri bakımından oldukça önemli bir noktadır). Devlet, dar anlamda, oy hakkı ve diğer siyasal katılım biçimlerinin –Marx'ın zamanında– mülkiyet haklarına bağlı olması, az ya da çok açık haksızlık biçimlerine ve bu nedenle burjuvazinin dolaysız ayrıcalıklarına tâbi olması nedeniyle yalancıdır. Marx'a göre,, topluluğun tüm yurttaşları için olan 'evrensel' siyasal haklar bu yurttaşların yalnızca bir kısmını kapsadığı sürece, kapitalist devlet çok daha kapsamlı anlamda yalancıdır. Belirli dönemlerde hükümeti seçme hakkı içinde sermayenin üretim sürecinde işçi üzerinde sahip olduğu güce yer verilmez ve böylece bu durum gücün temelini oluşturur. Ayrıca, kapitalist emek sözleşmesi bu tez için temel önemdedir ve kuşkusuz doğrudan kapitalizmde 'siyasal'ın 'ekonomik'ten ayrılması teması ile yakından ilişkilidir. Kapitalist emek sözleşmesi, işçi ile işveren arasında işçinin biçimsel olarak atölye, fabrika ya da büro duvarları içinde ömrünü tükettiği bir kesimi üzerindeki tüm denetimini fiilen feda etmesi anlamına gelen salt ekonomik bir ilişki yaratır. Sosyalist bir toplumda devletin aşılması, böylelikle –Marx'ın düşüncesi içinde– işçilerin üretim süreci içindeki denetimi yeniden ele geçirmeleyle çok yakından ilişkilidir. Ancak, bunun nasıl sağlanabileceği kuşkusuz Marksist teorisinin Marx'tan günümüze karşılaştığı en zor sorulardan biri olarak kalır.

Durkheim, sanayileşmiş bir toplumda devletin aşılabileceği ve aşılması gerektiği tezini anlamlı bir biçimde reddeder, bu tezin kaynağı

³⁰⁹ Durkheim, *Qui a voulu la guerre?* (Paris: Colin, 1915; ve *L'Allemagne au-dessus de tout* (Paris: Colin, 1915).

Marx'tan daha çok Rousseau'dur.³¹⁰ Onun görüşü, kendisinin devletin bir bütün olarak toplumun çıkarlarını geliştirmekten sorumlu bir organ olduğunu savunan anlayışı ile mükemmel bir uygunluk içindedir. Bir sınaî düzende devletin sivil toplumdan ayrı olması, hem 'normal'dir hem de arzu edilir. Devlet, gerçekte liberal değerlerin (Marx'ın terimleriyle, 'burjuva hakları'nın) gerçekleştirilmesinin temel aracıdır ve 'toplumsal zekânın organı' olduğu için genellikle toplumun geri kalan kesiminin atması gereken adımları düzenleyebilir. Durkheim, burada hem hayırsever refah devletinin hem de 'sibernetik' siyaset anlayışlarının İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde işleyeceğini umdu. Devlet, bir 'sınıf devleti' olmaktan daha çok, başlatmaya ve devam ettirmeye muktedir olduğu yeniden-dağıtım sağlayıcı ve eşitlikçi politikalarla sınıfsal farklılıkların kesinlikle üstesinden gelecek bir araçtır. Durkheim'in sivil toplumda devletin yeniden batmasıyla denk olarak gördüğü devletin aşılması fikri, onun için siyasal baskıdan kurtulma umudu sunmaktan daha çok olası bir baş belâsıdır. Durkheim, burada daha sonra liberal totaliteryanizm teorisyenlerinin sanayi toplumu anlayışına taraftar olanlarla ilişkili kaynaklarından biri oluşturacak bir devlet tiranlığı teorisinin ana hatlarını oluşturdu. Devlet ve birey, -başarılabilirse- birbirlerinden ayrı tutulmalıdır. Devlet toplumun içine yeniden çekilirse; sonuç ya devletin toplumsal ilerlemeyi denetleme rolünü yerine getirmekte çok zayıf kalması ya da yurttaşın yaşamının her yönünü egemenliği altına alması biçiminde kendini gösterecektir. Durkheim'in ünlü *korporasyonları* ya da meslek grupları, -kendi siyasal teorisinde- bu iki seçenek arasında karşı dengeyi sağlayacaklardı.

Akademik sosyolojinin büyükçe bir kesimi Durkheim kadar Weber'e de çok şey borçlu olduğu için, devletin yukarıda sözü edilen özelliklerinin -şiddet araçları tekeli ve alansallığın- kendi entelektüel kaynaklarının Weber olduğunu iddia eden çoğu kişi tarafından fazlaca kabul görmemesi şaşırtıcı görünebilir. İngilizce konuşulan dünyadaki sosyoloji söz konusu olduğunda, bu durum yine de gerçekte fazla şaşırtıcı değildir. Weber'in yazılarının kabulü, onun fikirlerinin Talcott Parsons tarafından uğratıldığı kırılmadan kuvvetle etkilenmiştir. Bugün iyi bilindiği gibi, Parsons -diğer yanlarını bir kenara iterek- Weber'in yazı-

³¹⁰ Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals* (London: Routledge & Kegan Paul, 1957) S. 91 ve izleyen sayfalar [*Meslek Ahlakı*, Çeviren: Mehmet Karasan, M.E.G.S. Bakanlığı Yayınları, Üçüncü Basılış, 1986]. Ayrıca 'Deux lois de l'évolution pénale', *Année Sociologique*, cilt: 4, 1899-1900.

larının belirli yönlerini vurguladı. Ne Weber'in kasvetli modern kapitalizm anlayışı, ne de askerî gücün ve tarihte daha genel olarak şiddetin merkezî konumunu vurgulayışı, ne Parsons'ın Weber'i sunuş yazılarında, ne de Parsons'ın kendi teorisinde belirgin biçimde yer aldı. Sanayi toplumu teorisyenlerinin çoğu Weber'in bürokrasi analizinin liberal siyaset teorisi için çözülmesi zor sorunlar ortaya çıkardığını kabul ettiler; –ancak, bazen Weber'in devleti kavramsallaştırma biçimine sözde destek verdiklerinde– onun içerimlerini sonuna kadar takip etmediler. Bunun tek önemli istisnası, –eğer kendisi sanayi toplumu teorisyeni sayılabilirse– insanî toplumsal yaşamın sürekli açık bir özelliği olarak savaş üzerinde çalışmalar yapan günümüzün az etki yapmış sosyolog teorisyenlerinden biri olan Raymond Aron'dur.³¹¹

Marx ile Durkheim ve onlardan esinlenen düşünce gelenekleri arasındaki belirli benzerliklere yol açan temel etkenin olmayışı, Saint Simon ile zayıfça paylaşılan bir ilişkidir. Çok daha önemli olanı, onların bir dizi ortak bir entelektüel muhalife sahip olmalarıdır: bunlar faydacı siyaset felsefesi ve klâsik ekonomi politiktir. *Kapital* 'bir ekonomi politik eleştirisi' alt başlığını taşır ve bu eleştiriyi şekillendirmek ilk çalışmalarında bile (örneğin, 1844 *Elyazmaları*'nda) Marx'ın ilgisinin büyükçe bölümünü oluşturmuştur. Durkheim, kendisinin tamamen karşısında olduğu en temel unsurdan –yani sermaye ile ücretli emek arasındaki sınıfsal ayrımın 'modern toplum'da içkin olduğu fikrini savunan Marx'ın eleştirel ekonomi politik incelemesinden– doğrudan yararlanmadı. *The Division of Labour in Society* [Toplumda İşbölümü], yine de, en temel kılığındaki, faydacılık ve ekonomi politik eleştirisi üzerinde daha az temel düzeyde durdu. Marx artık-değeri kapitalizmde sınıfsal sömürünün 'gizli' mekanizması olarak ifade edip bu düşünce okullarına sınıf analizi temelinde saldırırken, Durkheim –kuşkusuz, tartışmasını emek sözleşmesi ve 'özgür' ücretli emek üzerinde odaklaştırmadan– 'sözleşmenin sözleşmeye-dayanmayan önkoşulları'nı açıklamaya çalıştı. Çoğu kez genelde olduğu gibi, her iki eleştiri de önemli ölçüde oklarını yönelttikleri görüşler tarafından özümseirler. Bu durumun onların devleti karşılıklı kavramsallaştırmaları bakımından önemli olduğu görülemez. Marx da, Durkheim de –farklı biçimlerde– faydacı liberalizmin görünümleriyle devlete baktılar. Önceden de söy-

³¹¹ Karşılaştıran: Raymond Aron, *Peace and War* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1966); ayrıca onun Clausewitz üzerine çalışması, *Penser la guerre, Clausewitz* (Paris: Sciences Humaines, 1976) 2 cilt.

lediğim gibi, sanayileşmenin özünde –önceki dönemlerin militarizmi ile kesintiye uğrayan– barışçı bir güç olduğu fikri ondokuzuncu yüzyıl düşüncesinde derine kök salmıştır ve Marx ile Durkheim’de kendini gösterir. Ancak her ikisi de işe ondan daha çok klâsik ekonomi politiktan başlamışlardır. Ancak, Marx’ın devlete ilişkin yaptığı farklı atıfların kendi içinde her zaman tutarlı oldukları söylenemez; başka bir deyişle, bu Marx hakkında aksi yönde bir yargıyı ifade etmez, aksine onun yazılarının farklı kesimlerinde kendini gösteren çok çeşitli entelektüel görüşü sergiler.³¹² Bununla birlikte, Marx’ın devlet konusundaki temel muhakeme çizgisini görmek zor değildir ve kendisinin karşı-iddiada bulunduğu fikirlerin önemli unsurlarını yansıtır.

Marx, –klâsik liberalizm ile ilgili olarak– devleti tipik bir biçimde, yeni bir yazarın sözleriyle, ‘temel toplumsal ve ekonomik çıkarlar üzerindeki çatışmaların kavgaya dönüştüğü *bir arena*’ olarak ele alır.³¹³ Şimdilik, Marx’m görüşünde devletin bu çatışmalardan ‘nispeten özerk’ olup olmadığı konusunda yeni ortaya atılan iddiaları rafa kaldırmayabiliriz. Onun, –en özel düzeyde günümüzde çok tartışılan Bonapartizm örneğinde görülebileceği gibi– gücün devletle önemli ölçüde arttığının ve gücün egemen sınıf tarafından denetlenen kaynaklara ‘indirgenemeyeceği’ durum ve koşulların varlığının farkına vardığına kuşku yoktur. Ancak hem Marx hem de Engels (her zamanki gibi ikincisi daha daha doğru ve kuşkuyla yer bırakmayacak biçimde *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*’nde) devletin tarihte ilk kez sınıflar ortaya çıktığında görüldüğünü ve devletin yönetici sınıfın toplumun geri kalan kesimi üzerindeki yükselişini ifade eden idari aygıt olduğunu yeterince net bir biçimde açıklar. Bu nedenle, sınıfların aşılması sosyalist toplumda devletin aşılmasının vazgeçilmez koşuludur.

Durkheim, öte yandan, eleştirisini genel bir biçimde faydacı sözleşme teorisyenleri üzerinde yoğunlaştırdı, devletin sınıflar arasında bir düzende yol gösterici ahlâkî bir rol oynayacağı görüşüne vardı. Ancak, bu görüş kesinlikle devlete (sınıflardan daha çok bir bütün olarak sivil toplumla ilişki içinde) Marx’ın siyasal analiz içindeki daha gözü pek girişimle-

312 İlginç bir tartışma için bakınız: Diaz Victor M. Perez, *State, Bureaucracy and Civil Society* (London: Macmillan, 1978). Değerli bir kaynak kitap: Hal Draper, *Karl Marx Theory of Revolution, Part I: State and Bureaucracy* (New York: Monthly Review Press, 1977).

313 Theda Skocpol, *States and Social Revolutions* (Cambridge University Press, 1979) S. 25.

rinde yaptığından daha 'görelî özerklik' verse de, yine de Durkheim'in mahkûm etmeye çalıştığı fikirlerle oldukça yakından ilişkilidir. Marx'ın özünde kötü niyetli bir eylem olarak devlet anlayışı Durkheim'in iyiliksever bir ilerleme eylemi olarak devlet anlayışı ile aynı kaynaktan türer. Her iki örnekte de, devlet esasen *ekonomik ilişkilerin içinde gerçekleştirildiği koordine edici bir çerçeve* olarak –birinde sınıfsal egemenliği ifade eden mekanizmalar, diğerinde ise mesleki düzene ahlâkîlik ve adalet aşılایıcı olarak– görülür.

Bunlar, sosyolojide yakın zamanlara kadar yaygın olan –biri Marksist 'kapitalizm' analiziyle diğeri sanayi toplumu anlayışının farklı türleriyle ilişkili olan– iki devlet anlayışının kaynaklarını oluştururlar. Bu iki düşünce geleneği sürekli olarak birbirleriyle şiddetle ters düştüler, ancak çatışmaların yaşandığı alan, devletle ilişkili sorunlardan çok daha fazla sınıfsal çatışma, sınaî örgütlenme ve (kapitalist) sanayi toplumlarının gelişme yönü üzerinde yoğunlaştı. Bu durum bugün artık böyle değilse ve devlete karşı yaygın bir ilgi canlanması varsa, bunun nedeni büyük ölçüde Batıda 1960'ların sonundan günümüze kadar yaşanan sosyo-ekonomik değişimlerdir. 'Mayıs 1968'in Batı kapitalizminde devrimci değişimlere taraftar olanlar kadar ona karşı olan ya da bu olasılıkla alay edenler için de simge hâline geldiği 1968-1970 dönemi, sosyolojiyi bazı dogmatik uyuklamalarından uyandırdı. Görünüşte istikrarlı ekonomik gelişme örüntülerinden çok daha belirsiz durumlara dönüş, (umulur ki) herkesi Batıdaki ekonomik bakımdan nispeten başarılı bir kısa dönemden genelleştirmeler yapmanın tehlikelerine karşı uyandırdı. Marksistler kapitalizmin sanayi toplumu teorisinin (ideolojinin sonunu ilân eden) kendinden emin taraftarlarının inandıklarından daha az istikrarlı olduğunu iddia ettikleri için, sonucun Marksist teorilere karşı güçlü bir yöneliş ve canlanma olması şaşırtıcı değildir.

'Kapitalist Devlet' Olarak Devlet

Akademik sosyoloji kesiminden devlet ve siyasal güç sorunlarını anlama yönünde önemli birtakım girişimler³¹⁴ olsa da, burada ilgimi dev-

³¹⁴ Özellikle Parsons'ın siyaset, güç ve zorlayıcılık üzerine yazıları. Bakınız: Talcott Parsons, *Politics and Social Structure* (New York: Free Press, 1969);

let hakkındaki yeni açıklamalar üzerinde yoğunlaştıracam. Yine de, bunları bile ayrıntılı olarak tartışmak yerine, bu belirli görüşlere ve onlardan büyük ölçüde yararlanan diğer görüşlere karşı eleştirel bir yaklaşım geliştireceğim. Yakın Marksist literatürde devlet konusunda iki temel sorun yaşanır. İlki, kapitalist devletin kendine özgü doğası sorunudur: yani onu *kapitalist* devlet kılan nedir? Bu soru, genellikle 'fiilen varolan' ya da farazî sosyalizm karşılaştırmaları bağlamında gündeme gelirken, ben onu geriye yönelik olarak ele alacağım. Başka deyişle, kapitalist toplumdaki devleti sınıflara-bölünmüş toplumlardaki devletten ayırt edebilecek temel özellikleri saptamaya çalışacağım. O, belki de Marksistlerin kendilerine Marx ve Engels'ten miras kalan evrimci tarih şemasının artığı ile ilgili sıkıntılarının bir göstergesidir. Öyle ki günümüz Marksist devlet tartışmalarında böyle bir konuya hemen hemen hiç rastlanmaz. İkinci sorun olan devletin 'görelî özerkliği' sorunu, zaten bu konuda son on yılda önemli miktarda ruhsuz alışverişler sağlayan iç karartacak derecede yavan niteliklere sahiptir. O yine de, bu konu hakkında yazan bazı kişilerin –ya hayal kırıklığına uğratabilecek şekilde çapraşık ya da bariz biçimde saçma olan konumlara taraftar olsalar da– kolayca kaçınamayacakları önemde bir sorundur.

Devletin 'görelî özerkliği' sorununun soyutlanarak çözülemeyeceğini, fakat onun doğrudan doğruya ana hatlarıyla verdiğim ilk sorunun nasıl yanıtlanacağına bağlı olduğunu düşündüğüm için, işe bu sorunla başlayacağım. Bir yanıtın temel öğelerinden pek çoğu, zaten bu kitabın önceki bölümlerinde oluşturulan fikirler içinde verilmiştir. Kapitalist devletin özgünlüğü sorunu, oldukça açık bir biçimde çok daha kapsamlı olan bir toplum biçimi olarak kapitalizmin özgünlüğü sorunu ile ilişkilidir. Aşağıdakiler temel önemde olduğunu düşündüğüm şeylerdir:

(1) Kapitalizm, bir devlet sistemi ile ilişki içinde –bir başka yerde yakın benzeri görülmeyen bir biçimde– ortaya çıktı. Avrupa devlet sistemi, hem kapitalizmin ayrı bir üretim sistem biçimi, bir 'üretim tarzı' olarak ortaya çıkmasının önkoşullarını sundu, hem de kapitalizm ile devlet sistemi arasındaki karşılıklı ilişkiler, Avrupa'nın onaltıncı yüzyıldan itibaren dünyanın geri kalan kesimi üzerinde artan egemenliğini güvence altına alan bir araç sağladı. Ondokuzuncu yüzyılda sanayi kapitalizminin gelişmişliği yalnızca bir ulus-devletler sistemi içinde yer alan Avrupa devlet sistemi ile örtüşmekle kalmadı, aynı zamanda da ay-

ayrıca Luhmann'ın Parsons'ın bazı düşüncelerine çok şey borçlu olduğu çalışmaları bununla oldukça yakından ilişkilidir.

rica doğası gereği onunla ilişki içinde oldu. Kaçınmak zor olsa da, (kullanmayı sürdüreceğim) 'kapitalist devlet' terimini çok daha doğru bir adlandırma olan 'kapitalist devletler' yerine kullanmak tehlikeli olacak düzeyde yanıltıcıdır.

(2) Kapitalizmde egemen sınıfın gücünün kaynağı, esas olarak onun tahsis kaynaklarını denetlemesidir. Bu durum Marx'ın betimlediği emeğin ücretli emeğe ve mülkiyetin sermayeye dönüşmesinin sonucudur, her biri metalar olarak kendi 'ikili varoluş'ları aracılığıyla diğerine dönüştürülebilir. Bu olguların ortaya çıkışı, tahsis ve otorite kurma kaynakları arasındaki ilişkinin aksi yönde olduğu sınıflara-bölünmüş toplumlardan kökten bir kopuşu simgeler. Sınıflara-bölünmüş toplumlarda otorite kurma araçlarına ulaşma, toprak mülkiyeti üzerinde (ve çoğu kez, aynı netlikte olmasa da, ticarî etkinlik üzerinde de) denetim sağlamanın temel aracıdır. Sınıflara-bölünmüş toplumlarda, devlet ve sınıfsal güç genellikle tamamen yakından örtüşürler, ancak ikincisi büyük ölçüde ilkinden kaynaklanır. Marx'ın her biri metalaşmış biçimde yer aldığı, sermaye/ücretli-emek ilişkisi içinde temellenmiş olan kapitalist üretimin mekanikleri analizi, kapitalizmin bir bütünleşik (clan) toplum olarak analizi için temel önemde olsa da, onun sınıflara-bölünmüş toplumlar adını verdiklerimi ele alış biçiminde her tipten kabile toplumundan kesin bir kopuş *anlamına gelen* devlet gücünün ortaya çıkışının önemi küçümsenir. Bu durum, Marx'taki daha önceden sözünü ettiğim tartışmalı ekonomi-politik bağlamdan kaynaklanan 'sınıf indirgemeciliği'nin bir yönünü oluşturur, ancak kapitalist toplumlar sınıflara-bölünmüş toplumlardan oldukça farklı biçimde yapılaştıkları için, o kesinlikle kapitalizmdeki 'görelî özerklik' sorunundan ayrı tutulmalıdır.

Kapitalizmde egemen sınıfın gücünün tahsis kaynaklarının denetimi üzerine kurulmuş olması, kapitalist devletin doğası bakımından oldukça önemli içerimlere sahiptir. Marx bunları kabul etmesine rağmen asla onlar hakkında ayrıntılı bir analiz yapmadı ve bunu yaparken —en azından bazı yazılarında— kapitalizmin sınıflara-bölünmüş toplumlardan ne kadar farklı olduklarını yetersiz düzeyde vurgulayarak işi kısmen zorlaştırdı. Kapitalizmde, Kautsky'in ünlü deyişiyle, 'yönetici sınıf yönetmez.'³¹⁵ Bu söz ne anlama gelir? Kanımca, şunlara: İlk olarak,

³¹⁵ Bu deyimın içerimleriyle ilişkili ilginç oldukça yeni bir tartışma için karşılaştırm: Fred Block, 'The Ruling Class does not Rule', *Socialist Revolution*, no. 33, May-June 1977.

kapitalist bir toplumda gerçekte herkes yaşamını sürdürme konusunda işverenlerin etkinliklerine bağımlıdır.³¹⁶ Bu, yalnızca nüfusun büyük çoğunluğu üretim araçlarının denetiminden tamamen uzaklaştırıldığı anda mümkün olur. Bu durumun tarihteki temel bir kopuşa işaret ettiğinin bir kez daha vurgulanması gerekir. Sermaye ve ücretli emek, maddi refahın gelişmesi için emsali görülmemiş bir güç yaratan bir üretim sistemi içinde (çıkarların çatışmasında olduğu gibi) ekonomik açıdan birbirlerine karşılıklı olarak bağımlıdırlar. İkinci olarak, bununla tamamen aynı zamanda, kapitalist sınıf genellikle –tarihte diğer yönetici sınıflarda olanın aksine– devlet görevlilerinden oluşmaz. Kapitalist sınıfın işi *iştir*. Bu durum, devlet politikalarıyla kapitalist sınıfın ya da onun alt bölümlerinin talepleri ya da çıkarları arasında kopmalar ya da farklılıkların yolunu açan *bir* etkendir. Yine de, devlet –başka herkes için olduğu gibi– geliri için kapitalist işverenlerin etkinliklerine bağımlıdır ve –bu nedenle– devlet farklı kapitalist ‘zorunluluklar’ bağlamında işler. Çoğu kez öyle olsa da, bu işlevselci bir kabul olarak alınmamalıdır; devlet görevlisi ekonomi teorisinin üst gelişme düzeyine ulaştığı bir çağda –bir tarihsicilik ikliminde– bu ‘zorunluluklar’ın neler olduklarını formüle etmeye yardımcı olur. Lindblom’un aşağıdaki yorumu açık işlevselciliğinden temizlenirse, genelde onunla aynı fiirde olurum:

Piyasa sistemindeki kamusal işlevler işadamlarının ellerine kaldığı için, bundan işlerin, fiyatların, üretimin, gelişimin, yaşam standardının ve ekonominin güvenliğinin tamamen onların ellerinde olduğu sonucu çıkar. Sonuç olarak, hükümet görevlileri için en iyi nasıl icra edildiğine kayıtsız kalamazlar ... Bu nedenle, hükümetin temel bir işlevi işadamlarının kendi işlerini nasıl yaptıklarını görmektir.³¹⁷

Lindblom’un tartışması, Marksist bir hareket noktası üzerine kurulu değildir ve kapitalist sınıf-devlet ilişkisinde temel önemde bir olgu olduğunu düşündüğüm –en iyi şekilde sınıflara-bölünmüş toplumlarla karşılaştırılarak aydınlatılabilecek– noktayı vurgulamaz. Marx’ın izinden giderek, kapitalist üretim sistemini diğer toplumlardaki

³¹⁶ Bu sorunlardan bazılarıyla ilişkili kullanışlı bir analiz C. E. Lindblom, *Politics and Markets* (New York: Basic Books, 1977)’de bulunur. Ayrıca Colin Crouch’un ‘The State, Capital and Liberal Democracy’ adlı yazısındaki yorumlarına bakınız: kendisinin [*State and Economy in Contemporary Capitalism* (New York: St. Martin’s Press, 1979)] adlı yapıtı.

³¹⁷ Lindblom, *Politics and Markets*, S. 172-173.

üretim sistemlerinden ayırmakta kapitalist emek sözleşmesinin doğal önemini sürekli olarak vurguladım. Onun devlet teorisiyle ilişkisi şöyledir: Devleti denetleyenlerin aynı zamanda yönetici sınıf da olduğu sınıflara-bölünmüş toplumlarda, artık-emeğin sömürüsü genellikle doğrudan şiddet denetimiyle desteklenir. Bu, devlet ile sömürücü sınıf arasında temel bir ilişkiyi oluşturmuştur. Kapitalizmde, emeğin -işgücü olarak- itaat etmesini güvence altına alan araçlar ekonomiktirler ve 'yönetme'nin 'emek disiplini'ni güvence altına alma ile örtüşmesine bağlıdır. Devlet şiddet araçlarının denetimine başvurarak sömürü sürecine, artık değere el konulmasına doğrudan yaptırım uygulayamaz. *Devletin geliri birikim sürecine, değer artması (valorisation) sürecine bağlıdır, ancak o bunları doğrudan denetlemez.* Bu önerme devlet tarafından millileştirilmiş ya da devletçe yönetilen sanayilerde bile biraz farklı içerimlerle doğru olarak kalır.

(3) Kapitalist devlet, -Bölüm 5'te belirtildiği anlamda- siyaset ve ekonominin kurum olarak birbirlerinden ayrılmaları üzerine kuruludur. Çok çeşitli özgürlük ve hakkın ilke olarak genelleştirildiği 'kamusal alan'ın kabulü, -kitapta daha önceden de belirttiğim gibi- tarihsel olarak yine Batıya özgü gibi görünen siyasal bir miras üzerine kuruludur. Bunun öneminden kuşku duyulmaması gerekir. Sınıflara-bölünmüş toplumlardaki tüm imparator ve prensler -hemen hemen her zaman geleneksel ve dinî meşrulaştırma biçimlerini birlikte kullanarak- kendilerinin yönetme ayrıcalıklarının evrensel olduğu iddiasında bulundular. Bununla birlikte, kapitalist devlette mutlakıyetçiliğin iktidardan uzaklaştırılması olgusuyla belirli bir kişide somutlaşan egemenliğin ortadan kalkması aynı anda gerçekleşti, bu evre bunun için mutlakıyetçi monarkların ortadan kaldıramadıkları anayasal haklar ve topluluklardaki süreklilikler içinde başlatıldı. Burada, Weber'in vurguladığı gibi, -özellikle bir siyasal reform modeli olarak Klâsik Cumhuriyetçiliğin bir artığı ve Roma hukuku yasalar derlemesinin mirası dahil- Batılı kültür içinde kısmen önemli olan uzun-dönemli etkilerin bulunduğu kuşku yoktur. (Ben yurttaşlık konusunda 'burjuva hakları'nın önemi sorununu biraz sonra ele alacağım).

Marx'ın yurttaşlığın 'yalancı' karakteri eleştirisinde oldukça önemli unsurlar bulunduğunu düşünüyorum. Ancak, bu eleştiriden çoğu kez çıkarsanan yargılara, yani 'burjuva haklar'ın yalnızca burjuvazinin tekeline geçtiği iddiasına kuvvetle karşı çıkıyor -ayrıca, Marx'ın burjuva siyasal hak iddiaları hakkındaki küçümseyici yorumlarını bir öl-

çüde haklı buluyorum. Görüşümce, Amerikan ve Fransız Devrimleri-
'nde ilke olarak tüm topluluğun evrensel hak ve özgürlükleri üzerine
kurulu 'kamusal alan'ın ortaya çıkışı, tarihte –Marx'ın yakın ilişki
içinde olduklarını gösterdiği– emek ve mülkiyetin metalaşması ölçü-
sünde temel bir kopuştur. Bununla birlikte, yeni oluşan kapitalist sınıf
sistemi bakımından asimetrik olabilseler de, yurttaşlık hakları Mark-
sizmin bizzat radikalleştirmeye çalıştığı yeni özgürlük ve eşitlik olası-
lıklarının yolunu açtı. Dünya tarihi üzerine ansiklopedik nitelikte araş-
tırmaların sahibi Toynbee'nin bu konu üzerine yargısını aktarmak kayda
değer:

Uygarlık şafağından yaklaşık beş bin yıl sonra [Toynbee üstüne basa basa
vurgular] ilk kez olarak kitleler şimdi kendi geleneksel yaşam biçimlerinin
daha iyisi ile değiştirilebileceği ve bu değişimin kendi eylemleriyle sağla-
nabileceği olasılığını yaşamaya başladılar. Şimdiye kadar dünya nüfusunun
dörtte üçünün kalplerinde ve zihinlerinde bastırdıkları bu umut ve amacın
uyanıştı, kanımca kesinlikle, çağımızın çağ-yapıcı unsuru olarak tarihe ge-
cecektir.³¹⁸

Bu, yine de, aynı zamanda bizi yeniden hemen hemen tamamen ulus-
devletler sisteminden oluşan ve benzer özgürlük, eşitlik ilkelerinin ve
'her yerde 'demokrasi'nin her renkten hükümet tarafından istendiği bir
dünya sistemi içinde yer alan kapitalist *devletler*'in mevcudiyeti konu-
suna götürür.

(4) Kapitalizmde devlet, işbölümünde –gerek ulusal ekonomi içinde
gerekse uluslararası düzeyde– yüksek oranda bir karşılıklı bağımlılığın
bulunduğu bir *sınıflı toplum* içinde yer alan bir devlettir. Sınıflara-bö-
lünmüş toplumların aksine, kapitalist toplumlar bir bütün olarak hem
ekonominin devletçe 'yönetilme'sine direnen hem de onu sürekli ateşle-
yen ekonomik değişme ve teknolojik yenilik akkorunu devreye sokarlar.
Kapitalist toplumlarda, birikim süreci –'oligopolcü' ya da 'tekelci ka-
pitalizm'de bile– özel mülkiyet sahipliğinin mobilize edilmesi üzerine
kuruludur ve (önceden belirttiğim nedenlerle) devletin doğrudan dene-
timi altında değildir. Aynı zamanda, devletin işverenler ile işçilerin
ekonomik etkinliklerinin 'ekonomik başarı'sı üzerine kurulu devlet ge-
lirlerinden beslenen çok çeşitli kamusal hizmetinin sağlanmasından so-
rumlu olduğu varsayılır. Offe buna kapitalizmin temel çelişkili bir un-

³¹⁸ Arnold J. Toynbee, *The Present-Day Experiment in Western Civilisation*
(Oxford University Press, 1962) S. 40.

suru olarak işaret etmekte kesinlikle haklıdır.³¹⁹ Devlet 'müdahale'si, devletin idarî etkinliklerine işaret eden geleneksel bir terim hâline gelmiştir, ancak terimin ayrıca klâsik ekonomi politiğin öncülleri temelinde türetilen bir yanlış adlandırma olduğu yeterince açıktır. Her ne kadar, farklı kapitalist toplumların deneyimleri bu açıdan büyük farklılıklar gösterse de, tüm bu toplumlarda devlet kapitalizmin başlangıcından beri ekonomik etkinlikte temel bir rol oynamıştır. Özellikle onsekizinci yüzyılın sonundan itibaren, sanayi kapitalizmi çağının başlaması ve gündelik yaşamın zamansal-alansal organizasyonunda bunu takip eden dönüşümler ile, devlet etkinlikleri –ekonomi içinde ve dışında– genişlemeyi sürdürdü. Devletin idarî görevleri, yalnızca ekonomik olmayan bir gözetim etkinlikleri yelpazesini içerir. 'Sivil toplum'un organizasyonu ile ilişkili gözetim biçimleri –sonra da göstereceğim gibi– 'görelî özerklik' sorunu ile oldukça yakından ilişkilidir.

Devletin Özerkliği

Şimdi bu konuya daha önceden yaptığım tespitleri akılda tutarak döneceğim. 'Görelî özerklik' sorunu çağdaş Marksist devlet teorilerinde farklı açılardan ele alınmıştır.³²⁰ Ancak Poulantzas ve Almanya'da 'devletin-kökene' tartışması ile ilgili olanlar Miliband'la birlikte en tanınmış baş aktörler arasında yer aldılar.³²¹ Bu yazarlardan *Staatsableitung* tartışmasına yönelenler (kısmen Offe'ye doğrudan eleştirel tepki

³¹⁹ Claus Offe, *Strukturprobleme des Kapitalistischen Staates* (Frankfurt: Suhrkamp, 1972); bu kitabın farklı kesimleri artı Offe'nin daha sonra İngilizce yayınlanmış makalelerine bakınız. Offe'nin görüşleri üzerine ilginç bir açıklama ve eleştiri için bakınız: John Keane, 'The Legacy of Political Economy: Thinking With and Against Claus Offe', *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 2, 1978.

³²⁰ Bir çok yeni tartışma arasında Bob Jessop'un 'Recent Theories of the Capitalist State' adlı yazısına bakınız (*Cambridge Journal of Economics*, vol. 1, 1977); ve Boris Frankel, 'On the State of the State: Marxist Theories of the State after Leninism', *Theory and Society*, vol. 7, 1979.

³²¹ Bu iki yazarın her ikisinin görüşleri yıllar içinde bir ölçüde değişiklik gösterdi. Yeni konuları için bakınız: Ralph Miliband, *Marxism and Politics* (Oxford University Press, 1977); Nicos Poulantzas, *State, Power and Socialism* (London: New Left Books, 1978).

ile)³²² amaçlarını devleti kapitalist üretim biçiminin 'form'undan 'türetme'leri anlamında en 'fundamentalist' kişilerdir. Bu yaklaşım, –Hirsch'in (önceden sözü edilen) yaklaşımında olduğu gibi– bazı ilginç katkılarda bulunsa bile, görünüş itibarıyla skolastik ve umut vaat etmez görünür. Devlet üzerine birçok çağdaş Marksist yazı gibi, o da hafifçe örtülü bir işlevselcilik içerir. Devlet, kapitalizmin kendini sürekli olarak yeniden-üretmesi için gerekli 'ihtiyaçlar' analizinden 'türetilir.' Bu yazarlar arasında –Poulantzas ve ondan etkilenenlerde de– 'yeniden-üretim' sözcüğü sanki açıklayıcı bir içeriğe sahip büyümlü bir değnekmiş gibi görülür. Bu kavram, Marksist-olmayan sosyolojide işlevselcilikle olan güçlü bir bağlantı çizgisini oluşturur (ki o, her şeyin ötesinde, her zaman Poulantzas vd.nin az çok 'yeniden-üretim' ile eş anlamda kullandıkları 'sistem devamlılığı' ile ilgili olmuştur). Bu noktada, yapılaşma teorisinin Bölüm 1'de oluşturulan temel öncüllerinden birisini yeniden vurgulamak önemlidir. 'Yeniden-üretim' kavramı kendi başına ve kendi içinde hiçbir şeydir, ancak her zaman açıklanabilecek durum ve koşullara işaret eder. Bir sistemin 'gereksinimleri' ya da 'acil gereksinimleri' hakkında soru sorulması karşı-olgusal bir araştırma olarak anlaşıldığında, böyle davranmak oldukça uygun ve pratik bir davranıştır.³²³ Bunu yapmak, belirli süreçler ya da olaylar henüz yaşanmadan 'eğer ... olsaydı ne olacaktı?' diye sormaktır. Bir yazar *bu* süreç ve olayların bir toplumsal sistemin yeniden-üretimi için gerekli olduklarını göstermek amacıyla, onların *niçin* ortaya çıktıklarını açıkladığını varsaydığında işlevselciliğe düşer.

Bu işlevselci unsur ve hatta kaba işlevselci dil, Poulantzas'ın *Political Power and Social Classes* [Politik Güç/İktidar ve Toplumsal Sınıflar] çalışmasında kendisinin devletin 'görelî özerklik' kavramını formüle etme biçiminde açıkça görülür.³²⁴ Poulantzas'ın devletin belirli 'sermaye kesimleri'nin çıkarlarından 'görelî özerkliği' anlayışında, sermayenin –bir bütün olarak kapitalist toplumun uzun-dönemde sürdürülmesini (yeniden-üretimini) güvence altına alan– genel çıkarlarını

³²² Seçmeler için bakınız: John Holloway and Sol Picciotto, *State and Capital, a Marxist Debate* (London: Arnold, 1978).

³²³ Karşılaştırm: John Elster, *Logic and Society, Contradictions and Possible Worlds* (New York: Wiley, 1978).

³²⁴ Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes* (London: New Left Books, 1973). G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History* (Oxford: Clarendon Press, 1978) Bölüm 9 ve 10'da (Poulantzas'tan tamamen farklı bir açıdan) işlevselci bir Marksist anlayış savunulur.

koruması işlevsel olarak gereklidir. Bunun kapitalist devletin varoluşunu açıkladığını ileri sürmek, Poulantzas'a karşı yalnızca bir parça acımasızlık anlamına gelir.

Poulantzas son yıllarda³²⁵ çoğu kez haklı nedenlerle –'tekelci devlet kapitalizmi' ('Stamocap') ortodoksisinden kopma girişiminin olumlu yanlarını anımsatmanın kayda değer olduğu söylenerek– büyük ölçüde eleştirilmiştir.³²⁶ Althusserci yapısalcılığı benimsemesi eylemin düşünce üzerine kurulu niteliğini hiçbir şekilde ortaya koymayan bir teoriyle ilişkili temel sınırlılıklara yol açarken, aynı zamanda Althusser'in ekonomizm eleştirisi Poulantzas tarafından sınıflar ve devlet analizine verimli bir biçimde uygulanmıştır. Poulantzas bir sınıfın bir grup ya da tek-yapılı bir varlık olmadığını, aksine bir toplumsal formasyonu bir bütün olarak inşa eden yapısal ilişkileri ifade ettiğini ileri sürerken çoğulcuların hakkından kendi topraklarında gelebilmiştir. Böylelikle, çoğulcuların tezlerinin bazı unsurlarının doğru olduğunu –örneğin, tüm kapitalist sınıflar içinde farklı ve çoğu kez çatışma içinde olan 'sınıfsal fraksiyonlar'ın bulunduğunu– sınıfsal analizin önemini tehlikeye atmadan kabul edebildi. Devletin 'görelî özerkliği' –her ne kadar kuvvetle işlevselci bir eğilim içinde geliştirilse de– bu yaklaşımla çok iyi uyum gösterir, çünkü Poulantzas devleti aksi takdirde sermayenin bazı kesimlerini kapitalizmin genel çerçevesi zararına kendi çıkarlarının peşinde koşmaya itecek farklı rekabetleri karşısında bir arada tutan bir şey olarak görür. Kendi devlet anlayışı, Poulantzas'a devlete sınıfsal güçten bağımsız bir güç kaynağı olarak –'Stamocap' anlayışının mümkün kıldığından çok daha– büyük bir rol tanımaya itti. Marx'ın ondokuzuncu yüzyıl Fransa'sında Bonapartizm tartışmasıyla ilgili bir ölçüde ihtimal dışı yorumunu –istisnaî bir örnek olmaktan daha çok– kapitalizmde devletin rolüne tipik olan bir şey olarak alarak, kendi görüşünü Marx'tan metinlerle doğrulamaya çalıştı. 'Devlet kendisi için varolan araçsal bir varlık değildir, o bir şey değildir, aksine sınıfsal güçlerin yoğunlaşmasıdır'³²⁷ iddiasında bulunurken, Poulantzas ayrıca kendi kav-

³²⁵ Holloway and Picciotto, 'Introduction: Towards a Materialist Theory of the State', *State and Capital, a Marxist Debate* adlı çalışmalarından.

³²⁶ Özellikle Parkin'in çoğu kez Poulantzas ile özdeş gördüğü 'Marksist sınıf teorisi'ne saldırısı ışığında bakınız: Frank Parkin, *Marxism and Class Theory: a Bourgeois Critique* (London: Tavistock, 1979).

³²⁷ N. Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism* (London: New Left Books, 1975) S. 26 (Çeviri üzerinde değişiklik yaptım).

ramını klâsik Marksist bakış açısı içinde temellendirmeyi sürdürmeye çalıştı –bu nedenle, devletin özerkliği asla ‘görelî’den daha fazla bir şey olamaz. Devlet, sınıf mücadelelerinin yapıldığı bir ‘arena’, ancak kendi başlarına özel bir karaktere sahip olan işlerlikteki etkilerin yer aldığı bir şey olarak kalır.

‘Görelî özerklik’ kavramını ne yapmamız gerekir? Açıkça göz önünde bulundurulabilecek iki yan vardır: Hangi anlamda devlet yalnızca ‘görelî olarak’ özerktir? Ve ‘özerklikten’ ne anlaşılabilir? Poulantzas’ın kavramla ilişkili farklı açıklamaları çoğu kez söz konusu her iki açıdan da belirsiz ve bulanık görünür, ancak bu belirsizlik ve bulanıklıklar gösterilmezse, onun Marksist devlet teorisini yeniden ele alma girişimi bir başarı olarak değerlendirilemez. ‘Görelî özerklik’ kavramı üzerine ilk yorum ‘görelî’ teriminin gereksiz olduğu şeklinde yapılabilir, çünkü tanım gereği diğerlerinden ‘kesin olarak’ özerk olan toplumsal süreçler ya da kurumlar onlarla hiçbir şekilde ilişki içinde olmayacaklardır. Her ‘özerklik’ ‘görelî’dir. Her ne olursa olsun, bu kesinlikle benim görüşümdür ve buradan doğrudan yapılaşma teorisi için temel önemde gördüğüm güç ilişkileri kavramına geçilir. Özerklik ve bağımlılık, toplumsal sistemler içinde yeniden-üretilen güç ilişkilerinin karşılıklı tanımlayıcı ölçütüdürler. Böylece, kapitalist devletin sahip olabileceği özerkliği (şu an için ‘hangisinden?’ sorusunu bir kenara bırakarak) araştırmak yeterlidir –ki o basitçe *devlet gücünün kaynaklarını* ve devletin sahiplik ve kullanma gücünde olduğu *yaptırımlar alanını* araştırmakla aynı anlama gelir. Bunun arkasında, kuşkusuz ‘devlet’in nasıl tanımlanması gerektiği sorusu, yani kapitalizmde devletin sınıfsal güçlerin mücadele alanından fazla bir şey olmadığı görüşünde ısrar etmenin doğru ya da yeterli olup olmadığı sorusu gizlidir.

Eleştirel Tespitler

Poulantzas’ın devletin özerkliği üzerine –Althusserci teorisinin bazı unsurlarını kullanmasından kaynaklanan– görüşlerinin sınırlılıklarından ayrı olarak eleştirilebilecek bir kaç yönü daha vardır.

İlk olarak şu soruyu sorabiliriz: Devlet Poulantzas’ın kapitalist sınıfın belirli ‘kesimler’inin özel çıkarlarından ‘görelî özerklik’i olarak adlandırdığı durumu nasıl *sağlayabilir*? Poulantzas’ın açıklama biçiminde, ya basitçe sorgulamadan devletin bir ölçüde kapitalist sistemin

genel çerçevesini korumaya yöneldiği iddia edilir ya da önceden sözü edilen işlevselci iddiaya eğilim gösterilir gibi görünür. Bu taktiklerin hiç birisi savunulabilir olmadığında, Poulantzas'ın ortaya koymaya çalıştığı şeyin mantıklı bir yorumu yapılabilir mi? Bunun mümkün olduğuna inanıyorum. Söz arasında, Poulantzas'ın devletin uzak-görüşlü karakteri fikrinin Durkheim'in toplumun 'örgütleyici zekâ'sı olarak devlet anlayışıyla belirli bir benzerlik taşıdığını, ancak kuşkusuz Poulantzas için devletin bu yeteneğini sınıflı bir toplumun kurumlarını savunmakta kullandığını belirtmekte yarar vardır. Durkheim, devletin toplumsal organizmanın 'beyin'i olduğu şeklindeki organik analizi kullansa da, bu özel toplumsal 'zekâ'nın nasıl meydana getirildiği konusunda çok açık davranmaz. Ancak, bu konuda özel bir sırrın olmaması gerekir. Tüm devletler, kapitalist olsun olmasın, belirttiğim her iki anlamda gözetim etkinliklerine başvururlar. Kapitalizm, -işbölümünün bireyler ve toplulukların ulusal sınırlar içinde ve tüm yerküre çapında bağlar kurmalarını gerektiren ilişkiler içermesi anlamında- toplumun zamansal-mekânsal organizasyonunda geniş kapsamlı değişimleri devreye sokar. Kentsel alanı sınıflara-bölünmüş toplumlarda egemen olan yerel toplumsal ve ekonomik örgütlenme biçimlerini büyük ölçüde ortadan kaldıracak biçimde dönüştüren kapitalizm, bir kez yerleşince, devletin gözetim etkinlikleri olağan dışı düzeyde genişler. Devletin merkezî organları tarafından nüfus istatistiklerinin, doğum, evlilik, ölüm vb. istatistiklerin toplanması, -önceden de sözünü ettiğim gibi- Batı Avrupa ülkelerinin tümünde onsekizinci yüzyıl sonlarından itibaren gelişmiştir. Kapitalizmin devletin doğrudan denetim altında olmayan oldukça dinamik ancak 'ayrı' (insulated) bir sistem olduğu göz önüne alınırsa, ulusal ekonominin ekonomik 'yönetim'inin aynı dönemde devlet görevlilerinin temel bir uğraşısı olması şaşırtıcı değildir. Bu yönetme işinin kapitalist bir toplumda ne kadar başarılı olabileceği sorununun geçici olarak bir kenara bırakacağım. Ancak, devlet görevlileri, normalde, kapitalist işverenler ya da sanayideki yöneticilere, hatta çok büyük uluslararası şirketlerde yer alanlara göre ulusal ve uluslararası bağlamlarda bir bütün olarak sistem için 'uzağı görme' konusunda çok daha büyük imkânlarla sahiptirler. Ne de devlet görevlilerinin niçin -belirli iş kesimlerine göre- kapitalizmin uzun-vadeli korunması ve yerleştirilmesi ile ilgilenmeleri gerektiği konusunda özellikle bilinmeyen bir şey yoktur. Önceden de göstermeye çalıştığım gibi, herhangi

biri kadar bir devlet görevlisinin de farkında olduğu gibi, devlet kapitalist üretimin genel devamına bağımlıdır.

Bu durum, bir dereceye kadar devlet görevlilerinin özel sektör çıkarlarına ters düşebilecek türden özel politikaları uygulamaya sokmak için ne kadar *güç* kullanacakları sorusuyla ilgili değildir. Böyle bir sorun, Poulantzas/Miliband tartışmasında kavganın iskeletini oluşturur. Tartışmanın niçin biraz boş olarak ortaya çıktığının ya da baş kahramanların birbirleriyle geçmişten konuşma eğilimi göstermiş olmalarının bir nedeni, her ikisinin de kendi açılarından haklı olmaları (ve iddialarının karşılıklı olarak birbirini dışlamaması)dır. Bu tartışma, kanımca –güç kavram ve analizi bakımından– yapının ikiliğine göre formüle edilmesi gereken bir ayrımı yansıtır. Poulantzas, gücü bir bütün olarak kapitalist toplumun yapısal nitelikleri içinde gömülü olarak görmekte ve seçkinlere ilişkin araştırmaları ve bu seçkinler arasında yer alanların belirli kararları yürürlüğe sokma güçleri ile ilgili araştırmaları önemsemekte tamamen haklıdır. Miliband'ın (benim de katıldığım) devlet analizinde, ('sınıfsal fraksiyonlar'dan daha çok)³²⁸ farklı seçkin gruplar olarak adlandırdığı kesimler arasındaki ilişkilerin empirik olarak araştırılmasının önemi savunulur. O, bu konuda kesinlikle haklıdır. Büyük şirketlerde, parlamentoda, sivil hizmet ve benzerinde güçlü konumda olanlar arasında var olan ilişki biçimlerini empirik olarak araştırmadan ve ayrıca onların yürürlüğe sokabildikleri siyaset biçimlerini göstermeden, kapitalist devlet ve hatta belirli kapitalist devlet tipleri hakkında genelleme yapmak imkânsız gibi görünmektedir. Ancak, daha genel olarak güç teorisinde olduğu gibi, aktörlerin belirli amaçları gerçekleştirebilme güçleri egemenlik biçimlerini 'inşa eden kaynaklarla ilişkilendirilmelidir. Devlet görevlisi örneğinde, bu kaynaklar –en azından onun 'iç kompozisyon'u söz konusu olduğunda– daha önceden analiz ettiğim 'kapitalist devlet' olarak devletin yapısal koşullarında anlaşılmalıdır.

Yeni bir tartışmada, Crouch liberal demokratik toplumlarda, kapitalist sınıfın çok sık olarak devlete karşı güven beslemediğini söyler.³²⁹

³²⁸ Miliband'ın gösterdiği gibi, Poulantzas belki de 'elit' terimine kısmen terim İngilizce'de kazandığı daha tarafsız anlamla ortaya çıktığı dilde daha farklı ilişkilere sahip olduğu için itiraz eder. Böyle olabilese de, 'elit' ve 'elit grup' terimleri kanımca 'sınıfsal fraksiyon' teriminden daha üstündürler. Sınıflar gruplar değil de aksine toplumsal bütünlüğün yapısal ilişkilerinin ifadeleyişe, 'sınıfsal fraksiyonlar' nasıl var olabilirler?

³²⁹ Crouch, *State and Economy in Contemporary Capitalism*, S. 27.

Bunun çoğunlukla doğru olduğunu düşünüyorum. Bununla birlikte, devlet 'sermayenin genel çıkarlarını koruma işlevini yerine getiriyorsa, bunun niçin böyle olması gerekir?.' Bunun nedeninin bazı sermaye gruplarının devlet politikalarının gereğinden fazla diğerlerinin çıkarlarını gözetmesinden korkmaları ya da devlet görevlilerinin iş dünyasının elitlerinin birbirleriyle olan farklı çıkarlarını başarısız bir biçimde uzlaştırmaya çalışmaları olduğunu söylemek yetersiz gibi görünmektedir. Çok daha ilgi çekici bir neden, *sınai pazarlık durumlarında ve emekçi ya da sosyalist partilerin oluşumunda örgütlü işçi sınıfının devlete karşı harekete geçirebildiği güçtür*. Bu ise daha önce Claus Offe'nin yazıları hakkında konuşurken sözünü ettiğim kapitalist devletin çelişkili karakterini kabul etmek anlamına gelir. Offe'nin kapitalist devlet hakkındaki görüşleriyle özünde her şeyiyle mutabık değilim ve özellikle onun (ve Habermas'ın) çağdaş kapitalizmde 'meşruiyet sorunları'nı vurgulama biçimlerini kaale almıyorum.³³⁰ Ancak, Offe'nin devletin kapitalizmin çelişkilerinin doğrudan ağına düştüğünü vurgulamakta haklı olduğunu düşünüyorum. İşlevselci Marksistler çalışan sınıfın gücünü küçümseyerek, garip bir biçimde kapitalist liberal demokraside devletin 'görelî özerkliği'ne aşırı değer verme eğilimi gösterirler. Ancak burada önemli olan nokta, devletin –kapitalizmin çelişkileri içinde yer alırsa bile– yalnızca statükonun savunucusu olmamasıdır. Devlet kısmen özgürlükçü bir güç olarak görülebilir: devlet, ne (sanayi toplumu teorisi, sosyal demokrat siyaset teorisinde savunulduğu gibi) sınıftan yalıtılmış tarafsız bir toplumsal organ ne de (işlevselci Marksizm'de savunulduğu gibi) kapitalist üretim tarzının 'ihtiyaçlar'ının yalnızca işlevsel bir aracıdır.

Devletin özerkliği ile ilişkili son bir etkenler kümesi daha vardır: bir ulus-devlet olarak, şiddet araçlarının denetimi olarak ve dünya askerî düzeni ve kapitalist dünya ekonomisine katılma olarak kapitalist devletle ilişkili etkenler. Kapitalist devletler arasındaki karşılıklı ilişkiler ekonomik düzeyde Poulantzas tarafından faşizmin yükselişi ve düşüşü bakımından tartışılrsa da,³³¹ çağdaş Marksist devlet teorileri (Poulantzas'ın itiraf ettiği gibi: Bölüm 7'de dipnot 265'e bakınız) he-

³³⁰ Önemli bir eleştiri için, bakınız: David Held, 'Crisis Tendencies, Legitimation and the State', John B. Thompson and David Held (eds); *Habermas: Critical Debates* (London: Macmillan, basılıyor).

³³¹ N. Poulantzas, *Fascism and Dictatorship* (London: New Left Books, 1974) ve *Crisis of Dictatorships* (London: New Left Books, 1976).

nüz ulus-devlet olarak kapitalist devletin önemine gelmemişlerdir; daha önceden Marksizm'in milliyetçiliğin yükselişini açıklamadaki zayıflığına işaret etmiştim. Bazı eleştirilerde görülebileceği gibi, bu olguların Marx'ın sınıflı bir toplum olarak kapitalizm analizinden çok uzak olmadıklarını göstermeye çalıştım. Bununla birlikte, bu tespit aynı zamanda kapitalist devletin tüm boyutlarıyla 'belirli bir toplumdaki sınıfsal ilişkilerin maddileşmiş bir yoğunlaşması' olarak araştırılabileceğini belirterek böyle bir görüşten çok farklı bir ayrılma noktası oluşturmak anlamına gelir.³³² Ayrıca, Poulantzas'ın –tüm yazılarında yeterince karmaşık olan– terimini kullanarak, devletin bir 'ilişki' olarak tanımlamasına da karşı çıkmamız gerekir. Devlet, –en iyi şekilde– kurumsallaşmış siyasal güç organizasyonu ile ilişkili bir topluluklar kümesi olarak görülebilir.

Sınıf Çatışması ve Liberal Demokrasi

Bu kitapta öne sürdüğüm temel bir iddiada, –önceden yaptığım yorumlara rağmen, devletin yalnızca bir sınıf çatışması 'arena'sı ya da 'sınıfsal ilişkilerin yoğunlaşması' olduğu görüşünü reddetmeye yönelerek– kapitalizmin 'sınıflara-bölünmüş toplumlar'dan farklı bir *sınıflı toplum* olduğu ileri sürülür. Sınıfsal ilişkiler, kapitalizmde emek sürecinin temel kuruluşuna dahil olurlar; kapitalizmin dinamizminin arkasında yatan işgücü ve mülkiyetin metalaşması etkeni ise üretim güçleri içine enjekte olur. Sınıf mücadelesi kroniktir ve kapitalist sanayinin hergünkü özelliğidir ve sınıf çatışması kapitalist toplumların iç dönüşümlerinin temel aracıdır –ya da en azından öyle olduğunu ileri sürme arzusundayım. Bu kesimde bu iddianın içerimlerine göz atacağım. Her ikisini –daha önceden insan eyleminin mantıken güç ilişkileriyle ilişkili doğal bir olgusu olarak aldığım– *denetimin diyalektiği* kavramıyla ilişkilendirmek istiyorum.

Birçok kez, kapitalist emek sözleşmesinin kapitalizm ile sınıflara-bölünmüş toplumlar arasındaki bazı temel çelişkileri anlamak için te-

³³² Göran Therborn, *What does the Ruling Class do when it Rules?* (London: New Left Books, 1978). Ayrıca karşılaştırm: P. Corrigan et al., 'The State as a Relation of Production', Philip Corrigan (ed.), *Capitalism, State Formation and Marxist Theory* (London: Quartet, 1980).

mel önemde olduğunu vurguladım. Tüm sınıflara-bölünmüş toplum-
larda emek ilişkileri, –kentlerde bile– üst düzeyde hazır-bulunmuşluk
gösteren topluluklara özgü bağlar ekseninde iç içe geçer. Tarımda çalış-
an nüfusun çoğunluğu için yine de doğayla doğrudan bir ilişki söz ko-
nusudur –ancak, bu ilişkide kapitalist işyerinin yaratılmasıyla ve ger-
çekte daha genel düzeyde ‘yaratılmış mekân’ın komşu çevresi aracılı-
ğıyla kökten bir kopuş yaşanır.

Kapitalizmin oluşumunun ilk döneminde, kapitalist işyerinde yer
alan işçi kendisinin tasvip etmediği ya üretim süreci üzerindeki denetimi
ya da emeğin ürünlerinin denetimini mümkün kılan emek sözleşmesi
içine girdi. Marx’ın kuvvetle vurgulayarak belirttiği gibi, emek söz-
leşmesinin ‘özgürlük’ü işyerindeki kapitalist ve ‘idarî’ otoritenin ide-
olojik bir yaptırımıdır. Bununla birlikte, emek sözleşmesi özgürlüğü-
nün de diğer burjuva değerlerin sahip olduğu çift-yüzlü karaktere sahip
olduğunu görmek çok önemlidir –(her ne kadar Durkheim gibi emek
sözleşmesini yeniden ahlâkîleştirilmiş olarak görmek isteyen düşünür-
ler eksik olmasa da) işveren ne emek gücünü istediği gibi çalışmaya zor-
lamak için şiddet araçlarına başvurabilir ne de onlardan ahlâkî yüküm-
lülükler talep edebilir. Böylesi durumlarda, ücretli emeğin özgürlüğü
tek biçimsel özgürlüğü içerecek şekilde ortaya çıkar, çünkü o işverene
karşı gerçekte sınıflara bölünmüş-toplumlarda bilinmeyen yaptırımları
harekete geçirme araçları sağlar. Burada, bununla ilgili iki temel etken,
yani işverenin işgücüne bağımlılığı ve işçilerin kapitalist işyerinde yo-
ğunlaşması söz konusudur. Sınıflara-bölünmüş toplumlarda, denetimin
diyalektiğinin asıl odak noktası, sömürücü sınıfın zaman ve yer baki-
mından sürekli olarak yerel tarımcı topluluğun yanında bulunmaması-
dır. Ancak, kapitalist işyerinde işçi işverenin ya da memur yöneticinin
doğrudan gözetimine tâbidir. Denetimin diyalektiğinin asıl odak nok-
tası, bu nedenle tamamen farklıdır ve işgücünü işverenle emek sözleş-
mesi aracılığıyla organize edilmiş kronik bir çatışma/bağımlılık iliş-
kisi içine sokar.

İşverenin işgücünü denetlemekte sahip olduğu temel yaptırımlar,
mülsüz işçinin hayatta kalmak için bir tür iş ücretine sahip olması ve
işyeri içindeki emek disiplini baskısıdır. *Bunlar kapitalist toplumlarda
kronik sınıf mücadelesinin iki temel alanını oluştururlar.* Emek söz-
leşmesinin –üretim süreci içinde işverenin işgücünün *düzenlenmiş* orga-
nizasyonuna bağıllığı ile bir arada yer alan– salt ekonomik doğası, –grev
ya da grev tehdidinde somut örnek oluşturan, ancak aynı zamanda ‘iş ya-

vaşlatma', 'çalışanlar yönetime' ve işverene karşı benzer yaptırımları içeren— emeğin toplu olarak işten çekilme tehdidinin işçilerin ellerinde temel önemde bir araç hâline gelmesine yol açar. İşverenler ve devlet tarafından emeğin toplu hâlde iş bırakma hakkının kabulü, günümüzdeki 'liberal demokratik toplumlar'ın fiilen hepsinde mücadele ederek, çoğu kez kanlı karşılaşmalarla sahip olmaları gereken bir şeydir. Emeğin toplu olarak işten çekilme yaptırımı ya da tehdidi, örgütlü işgücü tarafından işçilerin emek sözleşmelerinin müzakereye dahil olduğu koşulların 'savunuya dayalı denetim'ini —bu denetimin esasen fiilen bir hiç anlamına geldiği koşullarda— sağlama girişimlerinin başlangıcı olarak görülebilir. Emek hareketlerinin bu koşulların dışında doğduğu söylenemez. İşçi sınıfı tarafından gerçekleştirilen aynı zamanda bir burjuva değeri olan siyasal olarak örgütlenme özgürlüğüne birçok kapitalist ülkede asıl ortaya atanlar tarafından şiddetle karşı çıkıldı, siyasette temel bir rol oynamış olan emek partilerinin oluşumunda (kötü şöhretli ve şüpheli Birleşik Devletler istisnasıyla) her yerde fiilen doruğuna çıktı. 'Savunmaya yönelik denetim'den söz ediyorum,³³³ çünkü işçilerin sahip oldukları yaptırımlar esasen olumsuz nitelikteydi, yalnızca işverenlerinin amaçlarını engellemek ya da boşa çıkarmak için kullanılabilen kaynakları içermekteydi. Emek sözleşmesi bakımından, hem mücadele sonucu kazanılan yasal toplu sözleşme hakları hem de pratikte fiili müzakereler, —sözleşmenin kendisi gibi— ekonomik konular, yani öncelikle ücret düzeyleri, sözleşmenin oluşturulma koşulları ve emek sürecinin gerçekleştiği koşullar üzerinde yoğunlaşma eğilimi gösterdi. Sınıfsal çatışma üzerindeki bu yoğunlaşmayı 'ekonomizm' olarak adlandırıyorum³³⁴ ve emek sözleşmesi üzerindeki sınıfsal çatışmaların ekonomizmin sınırları içine hapsedilmesinin kapitalizmde ekonomi ve siyasetin birbirlerinden 'yalıtılma'sı için ve bu nedenle toplumsal yeniden-üretim koşulları için temel önemde olduğunu iddia ediyorum.

İlkiyle farklı koşullarda farklı biçimlerde örtüşen, ancak işçilerle işverenler arasındaki sözleşmeye dayalı ilişkilerden daha çok *bizzat*

³³³ Micheal Mann, *Consciousness and Action Among the Western Working Class* (London: Macmillan, 1973).

³³⁴ Bu nedenle terimi, örneğin, Althusser'in bir tarihsel materyalizm biçimi olarak 'ekonomizm' eleştirisinde ortaya çıkandan tamamen farklı bir anlamda kullanıyorum. Bakınız: *The Class Structure of the Advanced Societies* (London: Hutchinson, 1973). Bununla birlikte, bu örnekte, Lenin 'ekonomizm' terimini benimsediğim anlamda kullandığı için seçece olarak bir saflık iddiasında bulunabilirim.

emek süreci içinde yoğunlaşan ikinci bir kronik sınıfsal çatışma alanı vardır. Kapitalizmin başlangıcından itibaren, parateknik ilişkiler (kapitalist işyeri içindeki işbölümü) işgücünün üretimin teknik organizasyonu ile doğrudan koordinasyonu ile ilişki içinde oldu. Braverman'ın *Labour and Monopoly Capital* [Emek ve Tekelci Kapital] adlı yapıtı, önceden de söylediğim gibi, sınaî teknoloji içinde işgücünün sistemin 'ayrılmaz parçası hâline gelme'sinin işçi üzerinde idarî denetimin doğal bir unsuru olarak ne kadar temel önemde olduğunu göstermekte önemli bir katkıda bulunmuştur.³³⁵ O, Taylorizm'in ya da 'bilimsel yöneticilik'in devreye girişinin bu sürecin doruğa çıkması olduğunu ve yalnızca kapitalizmde değil aynı zamanda devletçi sosyalist toplumlarda da sanayileşmenin sürekli odak noktasını oluşturduğunu özellikle vurgular. Ancak, yine de, Braverman'ın analizinde çok farklı kısıtlılıklar, kitabın kökeni ışığında Marksist bakış açısı içinde daha sıra dışı olarak görünen kısıtlılıklar mevcuttur. Kitapta, denetimin diyalektiği süreçleri değil, denetimin -işçi üzerinde yöneticinin denetiminin- tek yönlü artması sürecinin ana çizgileri ortaya konulur. Başka deyişle, Braverman Birleşik Devletlerde ve başka yerlerde Taylorizm'e karşı çıkan önemli ölçüde başarılı olmuş işçi mücadelelerine hemen hemen nadiren değinir. Ayrıca, burada -daha soyut işlevselci Marksist literatürde olduğu gibi- işçiler sistemin tek aldatılanları olarak görünürler. Ancak, ekonomik tarih üzerine birkaç yeni araştırmada ortaya konulduğu gibi, işçiler 'bilimsel yönetim'in neler getirdiğini daha iyi anlarlar ve onun uygulama ve başarısını etkin bir biçimde sınırlarlar.³³⁶ Taylorizm'e karşı işçi direnişi, -kuşku yoktur ki, işgücünün diğer herhangi bir meta gibi ele alınmaya direnen bir meta olduğunun yeniden keşfedildiği- yönetimde 'insan ilişkileri' yaklaşımının sonraki ortaya çıkışına katkıda bulunan etkenlerden birini oluşturur.

Kapitalist işyerinde gündelik pratikler düzeyindeki sınıf mücadelesi, Friedman'ın gösterdiği gibi, birçok Marksist yazıda sürekli olarak ihmal edildi.³³⁷ Çok çeşitli olgu ya bu mücadele kategorisi içine sıkıştı-

³³⁵ Harry Braverman, *Labour and Monopoly Capital* (New York: Monthly Review Press, 1974).

³³⁶ Bryan Palmer, 'Class, Conception and Conflict: The Thrust for Efficiency, Managerial Views of Labour and Working Class Rebellion, 1903-22', *Review of Radical Political Economy*, vol. I, 1975.

³³⁷ Andrew L. Friedman, *Industry and Labour* (London: Macmillan, 1977). Ayrıca karşılaştırınız: Micheal Burawoy, *Manufacturing Consent*

rılabilir ya da onlar bazı açılardan işçilerin kendi çalışma koşullarından memnuniyetsizliklerinin ifadesidirler. Bu olgulardan en önemlisi, işçilerin kendileriyle ilgili olan emek süreçlerinin doğası, oram ya da tipini etkilemeye çalışma biçimleriyle ilgilidir.

'Yalnızca' işgücü olarak, daha geniş bir teknolojik sistemdeki 'uyumlu' bir parça olarak alınmaya karşı mücadele, işçilerin somut davranışlarını felsefî insan eylemi temasına yakından bağlar –ve bu mücadele, tekrarlırsak, emek sürecinin kapitalist organizasyonuna özgüdür (endemic). Ve bu ilişki, –Althusser karşı yönde ne söylerse söylesin– Marx'ın yabancılaşma üzerine ilk dönem yazılarının eleştirel modern kapitalizm teorisi için süregelen önemine örnek bir oluşturur –çünkü, bir insanî fail olmak dünyada (ya olayların akışına müdahale ederek ya da öyle davranmaktan kaçınarak) 'bir fark yaratma' kapasitesine sahip olmak, başka bir deyişle bir bireyin 'başka türlü davranabilme'si³³⁸ demektir. Önceden mevcut bir sürecin bir 'otomatik parça'sı olmaya indirildiği ölçüde kişinin bir birey olma durumu kesintiye uğrar. Marx'ın ilk yazılarındaki Feuerbachvari dil kullanılırsa, işçi kendi 'türsel varlığına', yani –davranış içinde kök saldığı düşünülen– sahip olduğu kendine çekidüzen verici insanî niteliklerine yabancılaşır.³³⁹ İyi ki, insanlar uyuşturulmadan ve dövülmeden –ve genellikle olmasa bile– mücadele ederek kendilerini savunabilirler –çünkü, bir insanî fail olmak, böyle olduğunu, eylemde bulunma kapasitesine sahip olduğunu bilmektir. Bu nedenle, denetimin diyalektiği insan bireylerin –her ne kadar baskı altına alınabilseler de– failer olarak kaldıkları tüm koşullarda işler. Gerçekte, önceden belirttiğim nedenlerle, kapitalist işverenlerin yaptırımları –liberal demokratik rejimlerde– işçiler üzerinde belirli kısıtlamalar getirebilir. Emek sözleşmesine bakılarak çok az formal denetim bulunduğu varsayılsa bile, atölyede ya da bürodaki işçilerin hergünkü çalışma yaşamlarında yer alan şey üzerinde sağlayabildikleri etki alanı, böylece ihmal edilebilir olmaktan fazla bir duruma işaret eder. Metalaşmış zaman kapitalizmde değer artması sürecinin temelini oluşturduğu için, üretim alanındaki birçok mücadele zaman-tahsisine

(University of Chicago Press, 1979); ve benim *The Class Structure of the Advanced Societies* (1981)'in en son baskısına yazdığım 'Ek'.

³³⁸ Bakınız: *New Rules of Sociological Method* (London: Hutchinson, 1976) Bölüm 2 ve bir çok yerde.

³³⁹ Karl Marx: 'Alienated Labour', T. B. Bottomore (ed.), *Karl Marx: Early Writings* (New York, McGraw-Hill, 1964).

rinedir. İdari ve eleştirel bakış açılarından yazılan araştırmaların hızlı artışında da görülebileceği gibi, işçiler hemen her zaman üretimin gerçekleştirilmesinde hızı düzenleyen 'informal normlar'ı işlerliğe sokabildiler. Daha açıktan muhalif bir eğilimle 'iş yavaşlatma', zamanın değer artışı sağlamak için tam kapsamlı kullanımı konusundaki idarî taleplere klâsik tepkiyi oluşturur –örneğin, yönetimin önceden mevcut olan bir üretim sürecini yeniden düzenlemeye çalışmak için devreye sokabileceği 'zaman ve hareket' plânlarına tepki içinde.

İşçilerin emek süreci üzerinde ya da bizzat işyerinin organizasyonunun belirli yönleri üzerinde doğrudan denetimi sağlama biçimleri ile ilişkili bu olgulara, gündelik sınıf mücadelesi ile ilişkili diğer davranış biçimlerinin de eklenmesi gerekir. Bunlar, –özellikle bunalımcı çalışma biçimi üzerine araştırmaların dikkat çekecek düzeyde yaygın olmasıyla görülebilen– 'makinelere kırma' gibi emeğin aktif yıkıcı tepkilerini içerirler. İşe gelmeme alışkanlığı da eklenmesi gereken bir başka etkidir. Kuşkusuz, çelişkili bir karaktere sahip olan, tümüyle işe gelmeme alışkanlığı değildir –aksine, böyle bir karaktere sahip olan çok şey vardır. Son olarak, yüksek işçi giriş-çıkışından, işçilerin belirli türden işlere bağlı kalmayı reddetmelerinden söz edilmesi gerekir. Bunların hepsi, önceden de vurguladığım gibi, işgücünün kullanımı bağlamında düzenli koşullar talep etmek kapitalist üretimin temel özelliklerinden birini oluşturduğu için, işverenler açısından ilk görüldüğünden çok daha önemli sonuçlara sahiptirler.

Birçok Marksist teorisyen tarafından ihmal edilen işyerindeki gündelik sınıf mücadelesi, genellikle kapitalizmin devrimci bir biçimde aşılması vaadiyle çok fazla ilişkili değildir. Doğrudan iş ortamını etkileyen yolların etki kazanması, kuşkusuz bu ilgili etkenler için büyük öneme sahiptir; ancak, bu türden güç esasen doğrudan orada-bulunuş ortamıyla sınırlıdır. Küresel boyuttaki zamansal-alansal uzaklaşma biçimleri içinde yer alan– kapitalist toplumlarda, bu türden gücün çoğunun yayılma alanı (span) gerçekte oldukça sınırlıdır; her ne kadar bir bütün olarak düşünülse de, işgücünün işyeri disiplinine uymadaki direnci ya da başka türlü derecesi kuşkusuz bir toplumun genel ekonomik verimi üzerinde etkide bulunabilir. Bunu söylemek, gündelik pratikler düzeyindeki sınıf mücadelesinin toplumsal değişimin ortaya çıkışı ve hatta devrimci dönüşümle hiç bir ilişkisi olmadığını söylemek değildir. Burada açıklamak niyetinde olmadığım bazı koşullar altında, işyerindeki 'her günlük direniş' ile temel toplumsal dönüşüm süreçleri

arasında kesinlikle yakın ilişkiler olabilir.³⁴⁰ Kuşkusuz, aynı zamanda, emeğin fabrika ya da bürodaki organizasyonu ve emekçi sendikalar ya da partilerin etkinlikleri konusunda farklı sürtüşmeler söz konusu olabilir.

Sınıf Mücadelesi ve Yurttaşlık Hakları

Çağdaş liberal-demokratik toplumların son yüz küsur yıllık iç dönüşümlerinde emek hareketi nasıl bir rol oynamıştır? Sınıf çatışması kapitalist devletin mevcut yapısını önemli ölçüde değiştirdi mi? Bu sorular hem toplumsal analiz için, hem de kapitalizmin dönüştürülmesiyle değiştirilmesiyle pratik açıdan ilgilenenler için olası siyasal içerimleri bakımından oldukça temel önemdedir.

Batılı kapitalizmde sınıf çatışmasının dönüştürücü önemiyle ilgili Marksist-olmayan tek etkili görüş, T. H. Marshall tarafından geliştirilen ve diğer yazarlar tarafından benimsenen görüştür.³⁴¹ Bu hareket noktası sanayi toplumu teorisiyle çok yakından ilişkilidir, çünkü o emek hareketinin Batılı kapitalist toplumların çerçevesi içinde –bu toplumlarda temel değişme aracı olmasına rağmen– nasıl sisteme dahil edilebileceğine ilişkin bir açıklama biçimidir. Bu nedenle, o ayrıca sınıf çatışmasının –ondokuzuncu yüzyılda olmuşsa bile– artık niçin kapitalizmin istikrarı için temel bir tehdit oluşturmadığına ilişkin bir teoridir. Bu teori, önceden de değindiğim gibi, yalnızca birçok Marksistin boş ya da salt biçimsel nitelikte görme eğiliminde oldukları ‘burjuva hak ve özgürlükleri’ üzerinde durur. Marshall’a göre, modern politika birbirini izleyen üç tip ‘yurttaşlık hakkı’ tarafından şekillendirilmiştir. Bunlar, örtüşen bir ardışıklık içinde yasal haklar, siyasal haklar ve ‘toplumsal’ (ya da refahla ilişkili) haklardan oluşurlar. Bu üçünden ilki, yasalar karşısında eşitlik haklarına ve Marx’ın sermayenin ücretli emek üzerindeki

³⁴⁰ Karşılaştırm: *The Class Structure of the Advanced Societies*, Bölüm 11; ve Mann, *Consciousness and Action Among the Western Working Class*.

³⁴¹ T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class* (Cambridge University Press, 1950). Ayrıca bakınız: Reinhard Bendix, *Nation-Building and Citizenship* (New York: Wiley, 1964) ve aynı yazarın diğer kitapları. Bendix’in en yeni çalışması *Kings or People* (Berkeley University of California Press, 1980)’da yeniden sentezlenmiştir.

gücünün ideolojik payandaları olarak teşhis ettiği sözleşme özgürlüğü türlerine işaret eder. Marshall bunları –çok daha dolaysız pozitif anlamda– bir sanayi devletindeki özgür yurttaşlığın gerekli temel dayanakları olarak görür. Siyasal haklar, herşeyden önce, siyasal partilerin örgütlenme hakkının ve yığınların oy hakkının genişlemesini gerektirirler. Ayrıca, bunlar ‘refah devleti’nin ortaya çıkışıyla, yoksulların toplumsal refah haklarıyla, yani ‘toplumsal hizmetler’in, işsizlik ve sağlık ödeneğinin sağlanması ile tamamlanırlar. Analizini bir ölçüde Hobhouse’un formüle ettiği görüşler üzerine kuran Marshall için, üç yurttaşlık hakkının ilerleyen gelişmesi sınıf çatışmasının şiddetini düşürür. Bendix’in tezi biraz farklıdır ve bir şekilde Marx’a çok daha radikal bir saldırdır. Bendix’e göre, Marx’ın kapitalist üretim biçimine ve bu nedenle sanayi alanı içine yerleştirdiği sınıf çatışmaları gerçekte işçi sınıfının ondokuzuncu yüzyılda yurttaşlık haklarından yoksun bırakılmasının sonucu idi. Genel oy hakkı sağlandığında ve işçi sınıfının devlete örgütlü siyasal katılımının yolu açıldığında, sınıfsal çatışmanın kaynağı kurutulur. Bu durum, yüzyılın başından itibaren işçi hareketlerinde yaşanan radikalizmin gücündeki kesin genel azalışın nedeni olarak sunulur.

Bu görüşlere karşı yapılabilecek önemli eleştiriler vardır. Emek hareketinin tarihi söz konusu olduğunda, örneğin Bendix’in tezi yalnızca belirli örneklerle (yani, Alman emek hareketine) uyar gibi görünür.³⁴² Kariyerine güçlü reformist karakterde başlayan ve günümüzde de bunu sürdüren İngiliz emek hareketi ya da Fransız ve İtalyan emek hareketi gibi diğer örneklerde gelişme örüntüsü Bendix’in yaptığı açıklamaya uymaz.³⁴³

Yine de, burada beni ilgilendiren çok daha önemli açıklama biçimi, T. H. Marshall’a aittir. Onun tezlerinin temel unsurlarından bazılarını kabul etmesem de, ‘yurttaşlık hakları’ adını verdiği olgunun çağdaş liberal-demokratik toplumların biçimlenmesinde çok büyük önemde olduğunu söylemek istiyorum. Marshall’ın açıklama biçimi ile ilgili belirtmek istediğim ilişkili farklı eleştiriler söz konusudur. İlk olarak, bu üç yurttaşlık tipi onun iddia ettiği ‘doğal’ sıraya göre gelişme göstermez. Marshall’ın sözünü ettiği yasal haklar, herşeyden önce, burjuvazi tarafından feodalizmin artıklarına karşı ve mutlakiyetçiliğe karşı

³⁴² Karşılaştırın: Günther Roth, *The Social Democrats in Imperial Germany* (Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, 1963).

³⁴³ *The Class Structure of the Advanced Societies*, Bölüm 11.

yapılan mücadelelerle kazanılırlar. Önceden de söylediğim gibi, bu 'burjuva özgürlükleri' Batılı kapitalizmin içine her türden sınıflara-bölünmüş toplumdaki farklı siyasal olasılıklar düzleminde girerler. Ancak, bu özgürlükler -Marx'ın ileri sürdüğü gibi- yine de kuyvetle ideolojiktirler. Diğer iki hak tipinin kaynağı da, 'yasal haklar'ın kaynağı gibi, -burjuvazinin aristokrasi ve üst sınıfa karşı- sınıf mücadelesinde yer alır. Fakat bunlar kapitalist yönetici sınıf ile *örgütlü işçi sınıfı* arasındaki sınıfsal çatışma ortamında geliştirildiler. Onlar, kısmen büyük ölçüde, emek hareketlerinin aktif sınıf mücadeleleri ile elde edildiler: ilk olarak burjuva 'evrensel yurttaşlığı'nın genel oy hakkını güvence altına alarak bir gerçekliğe dönüşmesiyle ve ikincileyin, bu bağarıdan elde edilen sonuçları refah devletini kurmakta kullanarak. Her ikisi de birçok Batılı ülkede yakın askerî çatışma tehdidi ya da gerçekliğinden, başka bir deyişle iki dünya savaşıdan önemli ölçüde etkilendi.

Kitleleri içeren yeni yurttaşlığın aynı zamanda kurbanlık asker olması, bizi -Marshall'ın sözünü ettiği- yurttaşlık haklarının çift-yüzlü karakterine karşı dikkatli davranmaya itmelidir. Hepsı kapitalist devletin çelişkili doğasına bulaştılar ve bulaşmayı sürdürüyorlar. (Ulusal ve uluslararası ekonomide oligopolcü ve tekolci kapitalizmin egemenliği dahil diğer çok çeşitli değişimle birlikte) emek hareketinin mücadelelerinin kapitalist devletin iç dönüşümünde temel bir rol oynadığından kuşku duyulamaz. Bu durum, kanımca en iyi şekilde Macpherson'ın 'liberal devlet' ve 'liberal-demokratik' devlet arasında yaptığı ayırmada ortaya konulur.³⁴⁴ Liberal devlet burjuvazinin yarattığı bir şeydi ve doğrudan kapitalist girişimin ortaya çıkışında ifadesini bulan üretim ilişkileri düzeyindeki kütleli ekonomik değişimlerle ilişkiliydi: 'Herkes serbest piyasanın etkisinden nasibini aldı ve diğerleriyle olan tüm ilişkileri giderek piyasa ilişkilerine dönüştürüldü.' Kapitalist piyasa ekonomisinin ortaya çıkışı liberal devletin oluşumuyla tamamlandı. Liberal devlet, özünde

birbirlerinin yerine geçebilen ve çok sayıda partiden oluşan bir sistemdir, bu sistemde hükümetlerin -siyasal bir sese sahip olan- farklı sınıflar ya da sınıfsal kesimlere karşı sorumlu olduğuna inanılır ... liberal devletin işi.

³⁴⁴ Bakınız: C. B. Macpherson, *The Real World of Democracy* (Oxford: Clarendon Press, 1966) ve aynı yazarın diğer yayınları.

özünde demokratik olmayan ya da eşitsiz bir toplum olan liberal toplumu ayakta tutmak ve geliştirmekti.³⁴⁵

Liberal devletin liberal-demokratik devlete (ve 'refah devleti'ne) dönüşmesi, esasen siyasal olarak örgütlü işçi sınıfı baskısı ile güvence altına alındı.

Marshall'ın yurttaşlık hakları kavramı, 'sanayi toplumu teorisi'ne taraftar diğer kişilerin yanı sıra, kapitalist ya da kendi deyişiyle, post-kapitalist toplumlarda sınıf çatışmasının sınıfsız olarak iç içe geçmiş iki kurumsal kesim tarafından sekteye uğratıldığını ileri süren Dahrendorf tarafından da kullanılır. Siyasal yurttaşlık haklarının kazanılması siyasal düzen içinde demokratik sınıf mücadelesini mümkün kılarken, ekonomik düzen içinde toplu pazarlık biçimlerinin ortaya çıkışı farklı bir 'sınai çatışma' alanı yaratır.³⁴⁶ Dahrendorf'a göre, sınai ve siyasal çatışma arasındaki bu yarıma sanayileşmenin sürekli bir özelliğini oluşturur ve kapitalist toplumun aşıldığını –kuşkusuz, bu nedenle, kendi terimiyle 'post-kapitalist' topluma girildiğini– gösterir.³⁴⁷ Ancak, siyasal çatışma ile sınai çatışma arasındaki bu yarıma, 'siyasal' ile 'ekonomik' olanın birbirlerinden ayrılması; benim tezlerime göre her hâlikarda, genelde kapitalist devletin kurucu ögesi olmasından başka ne anlama gelir ki? Bu durum, kapitalist toplumun ortadan kalkışını göstermekten uzak olarak, başından beri bu toplumun ayırt edici özelliğini oluşturmuştur –ve yukarıda hakkında tartışılan farklı dönüşümlerde yer almıştır. Siyaset ve ekonominin birbirlerinden ayrılmaları, sürekli ve istikrarlı olmaktan daha çok, güçlü bir ideolojik unsur içermesi kadar kırılgan bir nitelik de sergiler –çünkü bu durum liberal devletten liberal-demokratik devlete geçiş esnasında doğal olarak yer alan gerçek siyasal ilerleme olmasına rağmen, Marx'ın kapitalist devlet eleştirisinin temel bir ilkesi hâlâ geçerliğini korur. Kapitalist emek sözleşmesi, işgücünün satılması ve yabancılaşmış emek liberal-demokratik devletin 'öteki yüzü' olarak kalırlar. Demokratik örgütlenme, –önceden belirttiğim– sınıf mücadelesinin iki tarafında da alt konumda bulunanların güçlerinin hâlâ büyük ölçüde negatif olarak kaldığı işyerini içerecek ölçüde genişlemez.

³⁴⁵ a. g. y., S. 7, 9.

³⁴⁶ Ralph Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society* (Stanford University Press, 1959).

³⁴⁷ 'Postmodern', 'post-ndüstriyel' gibi 'post' etiketleri taşıyan ifadeler 1950'ler ve 1960'larda kullanılmaya başlandı.

Kapitalist toplumlarda siyaset ve ekonominin birbirlerinden ayrışmalarının kırılgan, değişken ve ideolojik doğası, kanımca işçinin radikal protesto potansiyelini ve bugünkü emek hareketini analiz etme kadar, 'merkez'deki liberal-demokratik toplumlarının yanı sıra diğer kapitalist devlet biçimlerini teorileştirmenin de teorik temelini oluşturur.³⁴⁸ Ancak, bu analizin önceki bölümlerde tartıştığım, dünya ulus-devletler sistemi konjonktürleri ve uluslararası kapitalist ekonomiyle ilişkilendirilmesi gerektiğinde bir kez daha ısrar etmek önemlidir.

³⁴⁸ John D. Stephens'in *The Transition from Feudalism to Capitalism* (London: Macmillan, 1979) adlı çalışmasındaki ilginç analizle karşılaştırın. Bunu Ian Gough'un *The Political Economy of the Welfare State* (London: Macmillan, 1979) adlı kitabıyla karşılaştırın.

10. Bölüm

Kapitalizm ve Sosyalizm Arasında: Çelişki ve Sömürü

Çelişki Kavramı

Çelişki kavramına işaret etmek, kapitalizmin 'çelişkili doğaya sahip olduğu'nu söylemek: bunlar, Marksist yazarların Marksizm'in diğer toplumsal düşünce biçimlerinden olan farklılıklarını vurgulamaya çalışırken kullandıkları gözde taktiklerdir. Gerçekte, 'çelişki' kavramı Marksist literatürde –Marx'ın kendi yazıları da dahil– çoğunlukla daha maksatlı olarak kullanılır.³⁴⁹ Belki de, yakın dönem Marksist düşüncedeki açık ya da gizli işlevselciliğin etkisi bakımından, Marksist yazarların 'çelişki' terimini genelde kullanım biçimlerinin, çoğu kez işlevselci düşüncede yer alan kullanım biçimlerinden –varsa bile– nasıl bir farklılık

³⁴⁹ John Elster, *Logic and Society, Contradictions and Possible Worlds* adlı çalışmada (New York; Wiley, 1978) Marx'ın ısrarla çelişki (Widerspruch) terimini 'antagonizma', 'çatışma' vb. gibi diğer ilişkili terimlerden ayırdığını ileri sürer. Marx'ın metinleri tarandığında böyle olmadığını görüleceğini düşünüyorum. Bununla birlikte, Elster'in 'çelişki' teriminin kesin bir biçimde tanımlanması gerektiği ve 'çatışma'nın eşanlamlı diğer kavramlardan ayrılması gerektiği iddialarına tamamen katılıyorum. Karşılaştırınız: *Central Problems in Social Theory* (London: Macmillan, 1979) S. 131-141.

gösterdiğinin görülmemesi şaşırtıcı değildir –çünkü, ortodoks işlevselcilikte çoğu kez ‘işlevsel uyumsuzluk’tan söz edilir. Bir örnek alırsak, Godelier çok iyi bilinen tartışmasında ‘çelişki’ terimini açıkça Marksist bir bağlamda kullanır, ancak terim işlevselciliğin ‘ana-akım’ının literatüründe ‘işlevsel uyumsuzluk’ ile aynı anlamdaymış gibi görünür.³⁵⁰ Fakat, en azından, Godelier ‘çelişki’nin Marksist düşüncede ne anlama geldiğini açıklamaya çalışır. Aynısı, ‘çelişki’nin sıklıkla ‘çatışma’ ile aynı anlamda kullanıldığı ancak ikinci terimin belki de daha radikal bir tınıya sahip olduğu için tercih edildiği Marksist literatürün tümü için söylenemez.

Burada, çelişki kavramının –toplumsal analizde kullanıldığı şekliyle– işlevselci-olmayan bir biçimde tanımlanabileceğini ve tanımlanması gerektiğini; ‘çelişki’ teriminin ‘çatışma’ teriminden açıkça ayırt edilebileceğini ve böyle yapılması gerektiğini; ancak Marx’ın yazılarında –kendi evrimci şemasında kuvvetle yer alan– ‘çelişki’ terimini kullanma biçiminin esastan eleştiri süzgecinden geçirilmesi gerektiğini ileri sürüyorum.

Marx, kuşkusuz, çelişki kavramını –bir tarih yorumunu mantıktaki geleneksel yadsıma anlayışını reddeden bir epistemoloji ile birleştirmiş olan– Hegel’den aldı. Tarih, –Hegel’in terime yüklediği epistemolojik anlamda– kendine yabancılaşmanın aşıldığı, karşıtların diyalektik birliğine göre anlaşılmalıydı. Marx bu bilgi anlayışına kariyerinin ta başlarında karşı çıktı.³⁵¹ Marx, gençliğinde tasarladığı diğer birçok projede olduğu gibi, sosyal teoride diyalektiğin rolünü asla tam kapsamlı-olarak ele almadı. Hegel’in epistemolojisi reddedildiği için, Marx’ta çelişki kavramı Hegel’in konumunun temelini oluşturan mantık ve tarih arasındaki idealist ilişki içinde temellendirilemez. Ancak, bu durum kavramın mantıksal statüsünü toplumsal analizin amaçları söz konusu olduğunda daha bir belirsiz kılar. Marx’ın karşıtların tarihsel değişiminin itici güçleri olarak alındığı karşıtların-birliği ilkesini biraz yorum katarak koruma niyetinde olduğu, ve bu diyalektik tarih yorumunun ‘tarih sınıf mücadeleleri tarihidir’ temasının önemli parçasını oluşturduğu kesin olarak görülür. Bu tavır, Marx’ın ‘çelişki’yi ‘sınıf çatışması’

³⁵⁰ Maurice Godelier, ‘Structure and Contradiction in Capital’, Robin Blackburn (ed.), *Ideology in Social Science* (London: Fontana, 1972).

³⁵¹ Bakınız: Karl Marx, ‘Critique of Hegel’s Dialectic and General Philosophy’. T. B. Bottomore (ed.), *Karl Marx: Early Writings* (New York: McGraw-Hill, 1964).

ile aynı anlamda alarak kullandığının göstergesi ve bu nedenle Marx'ın çoğu kez iki terimin bir ve aynı olarak alınmasına kayıtsız kalmasının kanıtı olarak alınabilir. Ancak, bazı kavramlarında nispeten oldukça rahat ve dikkatsiz davranırsa da, bunun Marx hakkında doğru bir yorum olabileceğini düşünmüyorum; ve –Marx'ın neye niyetlenip niyetlenmediğine bakmadan– sosyal teoride çelişki ve çatışmanın birbirlerinden ayrılması gerektiğini söylüyorum.

'Çelişki' terimi ile, bir toplumsal sistem içindeki her biri diğerine bağımlı olan ancak aynı zamanda birbirlerini yadsıyan iki yapısal ilkenin varlığını anlatıyorum.³⁵² Böyle bir çelişki anlayışının mantıktaki çelişki fikriyle ve diyalektikle yakın ilişkiyi sürdürdüğünü düşünüyorum. Çünkü, bu ilke toplumsal bütünlüklerin –karşıtların bütünleşmesi ve birbirlerini dışlamalarıyla– *çelişki içinde yapılaşmış* oldukları sonucuna götürür. Başka deyişle, bir toplumsal sistemin yeniden-üretiminde bir yapısal ilkenin işleyişi kendisinin altını oyan bir başka ilkeyi gerektirir. Bu görüş, bu kitapta belirttiğim türden –kabile toplumları, sınıflara-bölünmüş toplumlar, kapitalist toplumlar (ve kanımca ayrıca sosyalist toplumlar) gibi– herhangi bir mevcut toplumsal sistem tipinde, söz konusu toplum tipinin *temel çelişkisi* olarak adlandıracağım ana bir çelişki ekseninin yer aldığını varsayar. Bununla birlikte, herhangi bir özel bağlamda ve 'dünya zamanı'nın farklı evrelerinde temel çelişkilerle örtüşen farklı ikincil çelişki biçimleri vardır. Bu çelişkiler farklı türden toplumları birbirine bağlayan zaman-uzam köşelerinde yer alabilirler.

Bu anlayışa göre, 'çelişki' toplumsal sistemlerin yapısal özelliklerine işaret eder. Bu, –ister sınıf çatışması isterse başka türden bir çatışma olsun– çelişkiyi çatışmadan ayırırken dayandığım ana temeli oluşturur. Her ne kadar, özellikle aralarında açık bir kavramsal bir ayırım olup olmadığıyla ilgilenmesem de, kitapta daha önceden sözünü ettiğim gibi, çatışma iki anlamda alınabilir. Birinci anlamda çatışma, bireyler ya da topluluklar arasındaki çıkar farklılıklarını; diğerinde ise, bu bireyler ya da topluluklar arasındaki aktif mücadeleleri anlatır. Bazı durumlarda bunları birbirinden ayırmak kesinlikle önemlidir –çünkü, çıkar çatışması söz konusu aktörler arasında çarpışmalar şeklinde gerçekleşmekten daha çok gizli olarak kalabilirken, öte yanda aktörler kendi çıkarlarını yanlış değerlendirebilir ve (belirli eylem koşullarında) kendi çıkarlarını başkalarının çıkarları ile aynı gibi görüp kendi

³⁵² *Central Problems in Social Theory*, Bölüm 4.

aralarında mücadeleye girebilirler.³⁵³ Ancak, her iki anlamda da, çatışma bu şekilde açıklanan çelişkiyle aynı anlama gelmez. Bunları söylerken, her iki anlamda da çelişki ve çatışmanın somut düzeyde yakından ilişkili olabileceklerini kesinlikle yadsımak niyetinde değilim. Kısa ve uzun dönemli çıkar çatışmaları ve aktif mücadeleler, toplumsal yeniden-üretimde çelişkilerin kesiştikleri yerlerde öbikleşme eğilimi gösterirler.

Marx Bağlamında Çelişki

Marx çelişki kavramını, genel düzeyde genellikle kendi evrimci şeması bağlamında tartışır. Nitekim, Marx *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın 'Giriş' yazısında toplumsal değişimin itici gücü olarak üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çelişkiden söz eder. Çelişkiden söz ettiği bir başka yerde, onu genellikle özellikle kapitalizmle ilişki içinde kullanır –kendisinin kapitalist üretimin dinamikleriyle ve kapitalizmin sosyalist bir sistem tarafından aşılması üzerine yoğun ilgisi düşünüldüğünde bu durum şaşırtıcı değildir. Marx'ın diğer tüm yazıları üzerinde olduğu gibi, kapitalist üretim tarzının çelişkili karakterinin esasen nereye yerleştirilebileceği konusunda da bazı tartışmalar yapılmıştır.³⁵⁴ Ancak, bu çelişkili karakterin –kısa ve öz terimlerle– 'özel mülkiyet' olarak adlandırılabilir şey ile 'toplumsallaşmış üretim' arasındaki çelişkide bulunabileceğini düşündüğünü yadsımak³⁵⁵ zor gibi görünmektedir. Başka bir deyişle, kapitalizmde egemen olan yapısal ilke olan sermayenin özel mülkiyet olarak mobilizasyonu ile değerinin ar-

³⁵³ 'Çıkar' kavramı hakkında (ve özellikle bireylerin kendi çıkarlarının nerede yattığını yanlış algılayabilecekleri durumlar hakkında) sosyal kuram ve siyaset kuramında birçok tartışma yapılmıştır. Terimler farklı türden belirsizliklere açık olduğu için, 'gerçek' ya da 'nesnel' çıkarlar terimlerini kullanmaktan kaçınıyorum; ancak, kısa ya da uzun dönemli bir bakış açısı içinde, insanların çıkarlarının ne olduklarından habersiz olabileceklerine ya da bunları birbirine karıştırabileceklerine inanıyorum. Bununla birlikte, kanımca, çıkar fikri her zaman toplumsal analizci tarafından söz konusu bireylere yüklenen amaçlar ya da gereksinimlerden hareket eden postülayı içerir (bakınız: a. g. y. S. 188-190).

³⁵⁴ Gary Young, 'The Fundamental Contradiction of Capitalist Production', *Philosophy and Public Affairs*, vol. 5, 1976.

³⁵⁵ Yine de Elster *Logic and Society*, S. 90'da buna karşı çıkar.

tışı ve birikimi ilkesi, yalnızca karşıt bir ilke toplumsal yeniden-üretim ilkesi, yani kaynakların topluluk tarafından 'bir bütün olarak' denetimi ilkesi içinde ve aracılığıyla işleyebilir. Bir sosyalist toplum kurma potansiyeli, başka deyişle, kapitalizmin başından beri sürekli olarak kendini yeniden-üretmesinde içkin negatif bir ilkedir. Marksistler bu ilkenin bazen bir ikileme yol açtığını düşünürler: 'Kapitalizmin ortadan kalkıp yerine sosyalizmin geçişi, bir sistemin yerine bir başkasının temellerini atan önlenemez yasaların işleyişiyle mi mümkün olur?' Kesinlikle, Marx *Kapital*'in giriş yazısında bu türden bir şeyi iddia eder bir tarzda yazar.³⁵⁶ Marksistler, çoğu kez doğa bilimlerinin yasaları ile aynı mantıksal niteliğe sahip olan kapitalizmin iç dönüşüm yasalarını bulmaya çalışarak, diyalektiği 'nesnelleştirme'ye (objectivize) çalışan pozitivist bir hareket noktasını benimseme eğilimi sergilerler.³⁵⁷

Benim yaptığım gibi pozitivist bilim felsefesi reddedilirse, sosyal teoride yasalar formüle etmenin mümkün olduğu konusunda bir sorunla karşılaşmaz; ve Marx'ın 'kapitalist gelişmeyi düzenleyen yasalar' hakkında söylediklerinin çoğunun geçerli olduğunu düşünüyorum. Ancak, bu yasalar temel bir noktada doğa bilimlerinkinden mantık olarak farklılık gösterirler. Sosyal teorideki yasalar, toplumsal aktörlerin kendi eylemleriyle inşa ettikleri toplumsal sistemlerin tekrar tekrar üretilme koşulları hakkında bildiklerine (inandıklarına) göre yeniden değiştirilebilen nedensel ilişkileri içerirler. Kapitalist üretim yasaları, Marx tarafından ortaya konulduğu gibi, kapitalizmin söz konusu toplumsal aktörler tarafından yeniden-üretilmesi koşulları hakkında belirli bilgi parametrelerini gerekli kılarlar. Başka bir deyişle, önceden sözü edilen pozitivist vurgulara sahip olmayan bir *Kapital* yorumunu devam ettirerek; Marx'a göre, kapitalizmin sermayenin değer kazanması ve birikimi yasalarının 'demir yasalar' statüsüne sahip olmasıyla *varlık kazandığı*, şeyleşmenin yaygınlığı üzerine dayandığı söylenebilir. Bu nedenle, ekonomik yaşamın tâbi olduğu soyut olarak mevcut evrensel yasaların bulunduğunu varsayan ekonomi politik, bizzat kapitalist ekonomi içinde temel ideolojik önemde bir olgudur. Ekonomi politiğin ideolojik kör noktalarının anlaşılması, onun kendisinin ortaya koyduğu şeyleşmiş kavramların yalnızca -kapitalizmin *tarih-dışı* olarak gizlenmesinde temel bir etken olan- bir sınıfsal sömürü sürecinin, yani artık

³⁵⁶ Karl Marx, 'Afterward' to the Second German Edition of *Capital*, Cilt I.

³⁵⁷ Karşılaştıran: Jürgen Habermas, 'Between Philosophy and Science: Marxism as Critique', *Theory and Practice* (London: Heinemann, 1974).

değere sermaye tarafından el konulması sürecinin gözlerden saklanması, nedeniyle mümkün olduğunun gösterilmesini gerektirir. Kapitalizm, tarihteki diğer sistemler gibi, aşılacak bir sistemdir.

Çelişki ve sınıf çatışması kapitalizmin kökten dönüştürülmesi ve aşılması sürecinde nasıl bir araya gelecektir? Marx'ın müşfik, ancak düşüncesinin ana çizgileriyle uygunluk içinde olduğuna inandığım bir yorumu şu mantığı izler: Kapitalizm, kendi yeniden-üretimi bu sistem içinde yaşayan ve faaliyet gösterenler üzerinde gerilimler ve baskılara yol açan yapısal olarak çelişkili bir toplum biçimidir. Kapitalist sınıf söz konusu olduğunda, bu baskılar –sistemin yol açtığı genel kâr oranının düşme eğilimi ışığında ve kapitalizmin kendine özgü olarak tâbi olduğu hızlı gelişme ve çöküntünün döngüsel karakteri nedeniyle– özellikle birikim sürecinin sürdürülmesiyle ilgilidir. İşçi sınıfı söz konusu olduğunda, bu baskılar yoksullaşma (immiseration) ile –yani işçi sınıfının gelirini sermaye ile biriktirilen kâra göre artışı engelleyen ekonomik dayatmalarla; işçi sınıfından küçük ya da büyükçe bölümünün kendini içinde bulduğu işsiz ya da yarı-işsiz bir ‘yedek ordu’nun varlığı ile– ilişkilidir.

Marx, kapitalistlerle işçiler arasında varolan sınıfsal ilişkilerin hem bağımlılık hem de çıkar çatışması ilişkisi olduğunu vurgular. Önceki bölümde sözünü ettiğim etkenler nedeniyle, işçiler işyerinin ‘savunmaya yönelik denetim’ini sağlamak için işverenler ve yöneticilerle aktif sınıf mücadelesine, emek hareketinin oluşumunu dışı doğru genişletme mücadelesine girmeye başlarlar. Marx için, sınıf mücadelesi işçi sınıfı açısından devrimci sınıf bilincinin artmasına yol açar.³⁵⁸ Sınıf bilincine sahip olmak, ortak sınıfsal çıkarların farkında olmak ya da işverenlerin bir sınıfsal düşman olduklarının farkında olmaktan daha fazla bir şeydir: o, *kapitalist üretimin temel mekanizmalarının bazıları* farkında olmaktır. Kapitalizmi bir sınıf egemenliği sistemi olarak açıklamak, –Marx’ın *Kapital*’de soyut düzeyde yapmaya çalıştığı gibi– ekonomi politığın ideolojik öncüllerinden kopmaya yardımcı olmaktır. Ancak, sistemi ‘negatif yan’ından anlamaya başlamak, aynı zamanda bu sistem içinde işçi sınıfının kendi müdahalesi ile başarılabilir yeni bir toplumsal ve ekonomik düzen biçiminin ortaya çıkma olasılığını anlamaya başlamaktır. Kapitalizmin çelişkili doğasının kavranması ve devrimci etkinliğin harekete geçirilmesinin yeni bir sosyalist düzenin mey-

³⁵⁸ *The Class Structure of the Advanced Societies* (London: Hutchinson, 1973) S. 112 ve izleyen sayfalar.

dana getirilmesinin aracı olduğunun kabul edilmesi, proletaryanın 'tarihsel bir misyona sahip olduğu'nun bilincine ulaşmasını sağlar.

Bu analizde bir kez daha bu senaryoda yanlış giden şeyi açıklamak niyetinde değilim –çünkü Marx'ın yazılarına karşı sempati duyulabilse de, bir şeyin yanlış *gittiği* artık yeterince açıktır. Marx, sosyalist devrimin nispeten kısa bir dönem içinde gerçekleşeceğini ve bu devrimin de tüm kapitalist dünyayı dönüştüreceğini umdu. Sosyalizm, insanların kendi yazgıları üzerinde denetim kurabilecekleri bir çağın başlangıcını simgeleyerek insanlığın 'tarih-öncesi'ne bir son verecekti. Marx, bu nedenle, sınıf mücadelesinin sınıfsal farklılıklarının temelli olarak aşılmasının asıl aracı olacağı uygun bir çelişki ve sınıf mücadelesi ortamının oluşmasını bekledi

Artık, her ne kadar, Marx ilgisini kapitalizmin dönüştürülmesi ve sosyalizmin zaferi üzerinde yoğunlaştırsa da, üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki çelişkilerin analizi toplumsal evrimin gizlerini anlamanın genel bir anahtarı olarak sunulduğu için, 'Giriş'te ve başka yerlerde tek çelişkili toplumsal formasyonun kapitalizm olmadığı açıklanır. Ayrıca, Marx toplumun genel evrimi hakkında bir görüş ortaya koyarken Hegel'in sözünü ettiği 'evrensel tarih'in karakterini alıkoyar. Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde ve 'Giriş'te betimlediği şey, yalnızca belirli toplumların gelişme evreleri ile ilgili empirik bir açıklama değildir. O, farklı sınıflı toplum evrelerinden nihayetinde 'hakiki insan' toplumuna doğru ilerleyen –oldukça kuvvetle vurgulanan, ancak yalnızca zayıf olarak geliştirilen– bir insanlık vizyonu ile ilişkili olmayı sürdürür.³⁵⁹ Hegel'in bilgi teorisi kesinlikle reddedilmesine rağmen, Marx'ın evrimci şeması insanlığın kendine yabancılaşmasının karşıtların çatışmasıyla giderek aşılması anlamındaki Hegelci tarih anlayışından güçlü izler taşır, ancak Marx örneğinde çelişkiler toplumsaldır ve çözümleri sınıf mücadelesiyle olanaklıdır.

³⁵⁹ Çok mantıklı olmayan bazı yazarlar bu 'evrensel tarih'i dinsel dünya görüşünü oluşturan çok güçlü mutluluk vaat eden nitelikte bir şey olarak gördüler. Bu türden bilinen en tanınmış bir açıklama Robert Tucker'a aittir. Bakınız: *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge University Press, 1965).

Çelişki ve Toplumsal Dönüşüm

Marx'ın evrimci şeması ve bu şemada yer alan çelişki ve sınıf çatışması arasındaki belirli kavuşma noktaları reddedilirse, sosyal teoride çelişki fikrine hangi rol kalır? Sorunun yanıtının tüm içerimlerini burada ortaya koymaya çalışmayacağım. Çelişki kavramının sosyal teori için bir-biriyle ilişkili iki açıdan temel önemde olduğunu düşünüyorum. İlki, doğrudan insanlarla doğa arasındaki ilişkiler üzerine kurulu olan *varoluşsal çelişkidir*. İnsan yaşamı; insanın *Dasein* olarak, Varlık dünyasında, doğa dünyasında varlık kazanıp bu varlığının sona ermesine karşın, bilinçli, düşünme yeteneğine sahip bir fail (agent) olarak inorganik olanın yadsınması olması anlamında çelişiktir. İnsan varoluşunun çelişkili karakterine arabuluculuk yapan bizzat toplumdur, çünkü insan yalnızca bir toplumun üyeliği içinde ve aracılığıyla 'ikinci doğa'sını kazanır. Gündelik yaşamda doğanın formları ve ritimleriyle yakından ilişki içinde kalan tüm toplumlarda bu çelişkiye arabuluculuk eden ve onu ifade eden kurumlar din, büyü ve mit üzerinde yoğunlaşırlar. Bu kurumlar, normalde (Durkheim'in görüşünün *aksine*) günlük varoluşun *süre*sinden (*durée*) belirgin olarak ayrılık göstermezler. aksine onun içine sürekli olarak dahil edilirler. Bu durum, devletin yaratılması ile ve toplumun kır ve kent olarak zamanda-mekânda farklılaşması ile ortaya çıkan bölünmeleri yaşamayan kabile toplumlarının tümü için geçerlidir. Lévi-Strauss'un kabile toplumlarında mit hakkında söylediklerinin çoğu doğrudur. Mitler insanlığın varoluşsal çelişkisine doğada oluştuğu şekliyle, ancak doğa-olmayan şekliyle arabuluculuk yaparlar. 'Kişisel-olmayan hikâye anlatma' biçimleri olarak mitler, zaman ve Varlığı—dünyanın kurucu ögesi olarak—*Dasein*'in sonlu zamansallığına ensest, cinsellik, ölüm ve yaşam temaları aracılığıyla bağlarlar. Kabile toplumları, Lévi-Strauss'un kullandığı anlamda, 'donuk' (cold) toplumlardır. Bu durum, çelişkinin hergünkü yaşamın kurumsal temeli içine karışmış olmasıyla açıklanabilir; sürekli olarak vurguladığım gibi, bunun nedeni, söz konusu toplumların yalnızca çevrelerine düşük düzeyde 'uyarlanmış' olmaları değildir. Donuk toplumlarda, çelişki insanların, 'yinelenebilir zaman' ile uygunluk içinde, doğa ile iç içe geçmişliklerinin ifadesini oluşturur. Varoluşsal çelişki, kendi temel niteliği bakımından, her toplum biçiminde temel bir olgu olarak kalmayı sürdürür. Ancak, sınıflara-bölünmüş toplumlarda gündelik yaşam alanına doğrudan dahil olmaktan daha ziyade kısmen 'dışsallaşır.' *Bu dışsallaşma devlettir*. Şöyle bir tez ileri sürmek istiyorum: *kabile top-*

lumlari dışındaki her toplumda, devlet insanî toplumsal organizasyonun çelişik karakterinin temel odağını oluşturur. Sınıflara-bölünmüş toplumlarda, çelişki kır-kent ilişkisi içine yerleşir. Tarımcı devletler iki toplumsal örgütlenme biçiminin, bir yanda kırsal topluluğun ve öte yanda ise kent-temelli kurumların kaynaşmasını içerirler. Yapısal çelişki, burada özellikle 'ekonomik' değildir ve kabile toplumlarının varoluşsal çelişkisi ile bağlarını sürdürür. Devletin bir bütün olarak toplumu temsil ettiği iddiası, açık anlamıyla yalnızca kısmen bir 'siyasal iddia' olarak ortaya konulur. Devlet gücü halâ varoluşsal çelişkiden beslenir ve sürekli olarak dinsel biçimde ifade edilir. Prensler, krallar ve imparatorlar fiilen her yerde ya tanrı olduklarını ya da tanrının iradesinin seçilmiş bir aracı olduklarını iddia ettiler. Bunun, basitçe devlet gücünün ideolojik bir kılıfı olarak görülmemesi gerekir. Onun gerçek bir temeli vardır: o, devletin 'sahip olduğu' toplumsal gücün ifadesidir.

Tarihin kapitalizmden önceki evrelerinde, devlet/toplum ilişkisinin çelişik karakteri önceden ısrarla üzerinde durduğum zeminde ele alınmalıdır. Çelişki, çatışmaların yer aldığı 'kırılma hattı'nı oluşturur, ancak bunlar nadiren tamamıyla 'içsel'dirler. Başka deyişle, çelişkiler kendi 'iç' kuruluşlarında yer aldıkları toplumlar kadar farklı tipten toplumları birbirine bağlayan zaman-uzam köşeleri hâline dönüşürler. Birbirleriyle örtüşen farklı türden çelişkiler böylece varolabilirler. Sınıflara-bölünmüş toplumların ortaya çıkışıyla açık hâle gelen yapısal çelişkiler, yalnızca kabile toplumlarından oluşan toplumsallararası sistemler içindeki çok daha yumuşak olan dinamizm biçimlerini devreye sokarlar ederler.

Çelişkiler, yapısal kırılma-hatlarıdır ve çatışma öbekleri meydana getirme eğilimi gösterirler. Bunlar, köylüleri yerel güçlere ya da hükümet görevlisine karşı kıskırtmaları anlamında, temel kırılma çizgisi üzerinde yer alan sınıf çatışmaları olabilirler. Ancak, sınıflara-bölünmüş toplumların sınıf mücadelesi aracılığıyla kapitalizmin 'daha üst evre'sine yol açmaları yönünde içkin bir eğilim yoktur. 'Kapitalist toplumun buradan (Roma, Hindistan, Çin ve benzerinden) gelişmesini engelleyen neydi?' sorusundan yola çıkmak, (güçlü karşı evrimciliğine rağmen, Weber'in kendini tamamen kurtaramadığı) tamamen yanıltıcı bir yaklaşımdır. Sınıflara-bölünmüş toplumlarla ilişkili diğer mücadele biçimleri, sınıf mücadelesinden daha uzun ömürlü ve tarihsel bakımdan daha önemli olmuşlardır. Bunlar, herşeyden önce, sınıflara-bölünmüş toplumlar ile kabile toplumları arasındaki zaman-uzam köşele-

rindeki sürtüşmeleri ve tarımcı devletler arasındaki askerî karşılaşmaları içerirler.

Kapitalizmin ortaya çıkışı insanlarla doğa arasındaki ilişkileri, zamansal-mekânsal metalaşma aracılığıyla –bu olgunun bir sonucu olarak– kökten değiştirirken, aynı zamanda çelişkiyi de varoluşsal çelişki içindeki temelinden koparır. Ya da daha ziyade, varoluşsal çelişki –devlet/toplum ilişkisinin insanî toplumsal yaşam-doğa iç içeliğinden koparıldığı– yapısal çelişki tarafından bastırılır. Kapitalizmin ortaya çıkışıyla ilerletilen, birikim sürecinden beslenen doğayla ilişki, kapitalist devletin çelişkili karakterinin kırılma çizgisinin tek yanını oluşturur. Bunu önceki bölümde bir ölçüde daha temel düzeyde analiz ettim, ancak onu ‘özel mülkiyet’ ile ‘toplumsallaşmış üretim’ arasındaki çelişkiyi oluşturan bir güç olarak almanın mantıksız olduğunu sanmıyorum. Kuşkusuz, daha önceden sözünü ettiğim bu terimlerden her biri bir süreçler kümesine, bir yanda üretimin birikim ve değer kazanma süreçleri aracılığıyla mobilize edilmesine, öte yandan da kapitalizmin sınıflara-bölünmüş toplumlarda hep yaşanandan çok daha üst düzeylerde toplumsal bütünleşmeyi içeren ‘birleşik’ ya da ‘toplumsallaşmış’ karakterine işaret eder. Devlet, önceden gösterdiğim tarzda, bu çelişkinin merkezinde yer alır.

Böyle bir analize göre, sosyalizmin kapitalizmde ‘içkin’ olduğunu varsaymak sıkıntı yaratmaz. Ancak, bu durum salt tarihsel tarzda, –yani kapitalizmin bir noktada Avrupa’da feodalizm sonrası toplumda içkin (olumsal) ‘muhtemel gelecek’ olması tarzında– doğru olabilir; ancak, bu gerçekliğe dönüşen bir olasılıktır. Marx’ın ‘evrensel tarih’ anlayışıyla ilişkili olan evrimciliğinden kurtulursak, ‘insanlık yalnızca kendisinin çözebileceği türden sorunlar ortaya koyar’ gibi bir formülü benimsemek sorun yaratmaz. Nükleer savaşın eşiğinde yalpalayan bir dünya bu evrimci vaazlara inanmanın pek de mümkün olmadığı bir dünyadır.

Modern dünyada kapitalizm ile sosyalizm arasındaki ilişki, mevcut bir dizi olgu olarak ve (açık) bir olasılıklar dizisi olarak çifte içerime sahiptir. Çağdaş dünya ekonomisindeki temel kırılma çizgilerinden biri, kapitalist toplumlarla ‘fiilen var olan’ sosyalist ülkeler arasında olandır. Diğerisi ise, kapitalist ‘merkez’in kendisinde içkin (ancak, muhtemelen yakın olmayan) dönüşümüdür. Her ne kadar kusurlu olabilse de, Marx’ın kapitalizmin temayül gösterdiği (tendential) özellikleri analizinde temel düzeyde geçerliliğini koruyan unsurların bulunduğu

inanan bir kişi, sosyalizmi bu her iki yolda da teorileştirmek ve mevcut sosyalizm uygulamalarının gelecekteki sosyalist d6nüşümlerin 'olası dünyalar'ı ile ilişkisini kurmak zorundadır. İzleyen kesimde, bunun çağdaş siyaset teorisi açısından getirdiği sonuçlardan bazılarını ortaya koyacağım.

Sömürü, Emek, Artık Üretim

Marx'ın sömürü kavramı, Marksist-olmayan sosyal teori ve politika okullarının ortaya koydukları 'eşitsizlik' vb. gibi kavramlardan belirlenin farklılıklar gösterir. Bu durum, en azından dört noktada söz konusudur. İlk olarak, Marx'ın sömürüyü ele alış biçimi, onun üretimin insanı hayvandan ayırdığı ve üretici güçlerin gelişmesinin toplumsal gelişmenin ilerletici gücü olduğu iddialarıyla yakından ilişkilidir.³⁶⁰ Marx'ta 'sömürü', üretim ilişkilerine başvurularak, alt sınıfların artık ürününe el konulması olarak anlaşılır. İkinci olarak, sömürü –bu nedenle– zorunlu olarak sınıflarla ilişkilidir ve sınıfsal egemenlik mekanizmalarına göre açıklanır. Üçüncü olarak, sömürünün ortadan kalkması, böylece artık sınıfların var olmadığı bir toplumun kurulmasına bağlıdır. Dördüncü olarak, Marx tarafından sömürünün tanımlanması ve aşılması hakkında ahlâkî bir savunma yapılır ya da gerekli olduğu düşünülür. Bunun nedeni, ayrıca kavramın Marx'ın evrimci şeması içinde yer almasıdır: insanlığın sınıf çatışması aracılığıyla kabile toplumlarının sınıfsızlığından geleceğin sınıfsız toplumuna doğru ilerleyerek yükselişinde pratik eylemi meşrulaştırıcı bir etiğe yer bulunmaz. İşçi sınıfı sınıfsız bir düzenin yaratılmasında insanların genel çıkarlarını temsil ettiği için, proletaryanın amaçlarını hayata geçirmek tarihin 'ilerleyici' yanında olmaktadır. Bunun arkasındaki mantık şöyledir: Kapi-

³⁶⁰ Habermas bunu yayınlarının çoğunda kuvvetle vurguladı. Onun Marx eleştirisinin genel eğilimine ve 'iyi toplum'un neye benzeyebileceği ve benzeresi gerektiği konusundaki bazı görüşlerine yakınlık duyuyorum. Ancak Marx'ı 'etkileşim'i 'emeğe' indirgemekle suçlayarak, onun hakkındaki eleştirilerini 'emek' ve 'etkileşim' ayrımı üzerinde temellendirirken yanlış bir yola saptığını düşünüyorum. Bu durum, daha önce 'Labour and Interaction' adlı yazımda [John B. Thompson and David Held (eds.), *Habermas: Critical Debates* (London: Macmillan)] değindim.

talizm son sınıflı toplum biçimidir; aynı zamanda, kapitalizm sınıflı bir toplumda insanların kendine yabancılaşmalarını en üst düzeye çıkarırken, proletarya 'evrensel sınıf' olduğu için tüm sınıfsal bölünmelerin ortadan kaldırılmasının yolunu açar. Proletarya, deyim yerindeyse, kendi içinde bazı insanların diğerleri tarafından baskı altına alınmasında içkin olan olumsuzlukların yoğunlaşmasını taşır. Proletarya, kendi zincirlerinden kurtulmak için mücadele verirken, böylece bir bütün olarak insanlığın evrensel çıkarlarının kavgasını verir.

Burada lafı gevelmeye gerek yoktur. Bu açıklama günümüzde büyük ölçüde bir kenara atılmalıdır; ve Marx'ın evrimci şeması terk edildiğinde, söylenenler her hâlükarda gücünü yitirir. Kapitalizmden (tamamen gelişmiş) bir sosyalist topluma geçiş konusunda Marx'ın yazılarıyla ilgili önemli sıkıntılar yaşanır. Onun -'geçici' ilk sosyalist evrenin yerleşmesi dışında- geleceğin tasarlanmış toplumu hakkında fazla şey konuşma konusunda isteksiz olduğunu biliyoruz. Bu çekingen geleneksel tutumun nedeni, Marx'ın 'arzulanan' toplumun ayrıntılı plânlarının çizileceği ütopyacı sosyalizm hakkında bir başka yorumda bulunmak istememesidir; bu tür şemalardan hoşlanmama, ahlâk anlayışlarına güvenmemesiyle aynı kaynaktan gelir. Ancak, özellikle gençliğinin daha geleceğe dönük ifadelerinden vazgeçerken asla onları yeniden düzeltmeye çalışmadığı göz önüne alınırsa, bu durum paradoksal bir biçimde onun kendi çalışmasında güçlü *olası* bir ütopyacılığı terk etmenin etkisini taşır. Marksist ortodoksi taraftarlarının yapma eğiliminde olduklarının aksine, Marx'ın ilk yazılarının henüz olgun bir görüşe ulaşmamış bir yazarın yazdığı ve bu nedenle göz ardı edilebilecek daldan dala atlayan felsefî yazılar olduğunu söylemenin yeterli olmadığını düşünüyorum. Burada, kendi entelektüel kariyeri bağlamında düşünüldüğünde, Marx'ın ilk ve son yazıları arasındaki uzaklıkta ifadesini bulan ve sınıflar ortadan kalktığında ortadan kalkması beklenebilecek bir başka sorunun ortaya çıkarttığı bir gerilim yer alır.

Şimdiye kadar, hiç kimse sınaî ürünler meyvelerini vermeyi sürdürürken bu kitlesel dönüşümlerin nasıl sağlanabileceği hakkında özellikle inandırıcı açıklamalar getiremedi de- sınıflar, işbölümü, devletin ortadan kalkacağı varsayılır. Ancak, hangi siyasal güç ya da Marx'ın sözleriyle 'güç' *tout court*? Bunlar arasındaki ilişkileri kurarken, Marx'ın yaptığı gibi, bu sayılanların sosyalizmde ortadan kalkacakları ileri sürülebilir. Hangi çıkar çatışmaları ve mücadeleler özel çıkarları daha fazla organize edeceklerdir? Marx, bir toplumdaki çıkar farklılaşması

ile –bir kez daha– sınıfların ortadan kalkışıyla toplumun farklı kesimleri ya da topluluklar arasındaki tüm çıkar farklılaşmalarının sonunu getirebilecek sınıf arasında oldukça yakından ilişki kurar. Eğer alıntı-pazarlamaya meraklı olunursa, kesinlikle bunu ima eder görünen ifadeler bulunabilir. Hangi ideoloji? Althusser yakınlarda ideolojiyi az çok bir toplumun genel sembol sistemi ile yakın kılıp böylece sınıf egemenliği noktasında ‘tarafsızlaştırma’ pahasına aksini savunsa da, ayrıca doğası gereği sınıfsal bölünme ile ilişkili olarak görüldüğü için, ideolojinin sosyalizmde ortadan kalkacağı varsayılır.³⁶¹

Şimdilik, kitabın kalan kesiminde, yukarıda sözü edilen sorunlara dönerek, sömürü sorunu üzerinde duracağım. Ne bu ne de bir sonraki kesimde, bu kitapta önceden geliştirilen analizler temelinde bir eleştirel teoriyle ilişkili olabilecek bağlantılardan bazılarını göstermekten daha fazlasını yaptığımı iddia ediyorum. Daha önceden sömürü hakkında genel bir kavramsallaştırma yaptım ve burada yapmaya çalıştığım şey, bu kavramsallaştırmanın Marx’ın analiziyle ilişkili olan birkaç noktasını belirtmekten ibarettir.

(1) Kapitalizm genel insanlık tarihinin (‘evrensel sınıf’ proletaryanın sömürüsünü en üst düzeye çıkartan bir ortamdaki) ‘üst nokta’sı değilse, kapitalizmin dönüşümü sömürünün ortadan kalkmasını beraberinde getirmeyecektir. Bu konuda bir başka iddiada bulunmak, ‘özgürlük içimde zorunluluk’a düşüşün yer aldığı diyalektik bir el çabukluğu marifetine kendini kaptırmaktır. Marx’ın kendi inançları söz konusu olduğunda, onu ütopyacı bir düşünür olarak eleştirmenin yerinde olduğunu düşünmüyorum, ne de aksine onu çetin bir realist olarak görüyorum. Kariyerinin olgun evresinde ikinci özelliğin ilkine galip geldiğini söyleyeceğim. Ancak, aynı şekilde, Marx’ın kariyerinin başındaki bazı görüşlerini entelektüel kariyeri boyunca devam ettirdiğine kuşku yoktur. Marx’ın evrimciliğe ve kapitalizmin ortaya çıkışına karşı tutumunda ortaya çıkan temel tutarsızlıklar ve belirsizliklerin söz konusu olduğunu göstermeye çalıştım. Aynısının, ayrıntılı olarak geliştirdiği tek alan olan ekonomi politik eleştirisi dışında, yazılarının büyük bölümü için de söylenebileceğinin kabul edilmesi gerekir. Marx, ekonomi politiği kesip parçalara ayırırken artık-değerin kaynaklarını saptadı ve kapitalizm-

³⁶¹ Louis Althusser, *Lenin and Philosophy* (London: New Left Books, 1971) [*Lenin ve Felsefe*, Çeviren: Bülent Aksoy, Erol Tulpur, Murat Belge, 1. Baskı: Birikim Yayınları, İstanbul, 1976; İletişim Yayıncılık, İstanbul, 1989).

deki işgücü sömürüsü ile daha önceki toplum tiplerindeki emek sömürüsü arasında kapsamlı bir karşılaştırma yapabildi. (Bu karşıtlığın Marx'ın kabul etme eğiliminde olduğundan bile daha derinlere gittiğini ileri sürmüştüm, çünkü kendisi onu kendi evrimci şeması içine sokma isteğindeydi.) Ancak kapitalizmdeki ya da diğer toplum tiplerindeki –artık-değer olarak analiz edilen– emek sömürüsü önemli olabilse bile, bir bütün olarak insan toplumundaki sömürüyü her yanıyla elen alan bir teori ortaya koyamaz. Özelde, o (her ne kadar artık ürün değilse de) artık-değerin –faraza– ortadan kalktığı sosyalist toplumdaki sömürünün eleştirisi için bir temel olarak uygun oluşturmaz.

(2) Genelde bir emek sömürüsü teorisinde ya da özelde artık değer teorisinde sömürü hakkında önemli açıklamalar yapılsa da, açıklanmayan –oldukça farklı zaman ve yerlerdeki toplumlarda gözlemlenebilen– sömürüye dayalı üç ilişkili eksen vardır. Bunlar: (a) askerî egemenlikten büyük ölçüde etkilenen, devletler arasındaki sömürü ilişkileri; (b) etnik gruplar arasındaki, ilki ile bazen örtüşen bazen de örtüşmeyen, sömürü ilişkileri ve (c) cinsler arasındaki sömürü ilişkileri, cinsel sömürü. Bunların hiçbirisi tüm boyutlarıyla sınıfsal sömürüye indirgenemez, ne de daha özel düzeyde artık-değer teorisinden çıkarılabılır. Kapitalist toplumun gelişimiyle özel biçimler kazansalar bile, onların hiçbirisi kapitalizmin ortaya çıkmasıyla meydana gelmemişlerdir ve bu nedenle kapitalizm ortadan kalkarsa ve kalktığında kaçınılmaz olarak yeryüzünden silineceklerini varsaymak mümkün değildir. Bunlar, Marksist teorideki temel ‘yoklar’dır ve onları Marksizm’e ‘sınıf-indirgemeci’ bir biçimde uyarlamaya çalışan birçok girişime rağmen, teorisinin en açık sınırlılıklarını oluştururlar. Bunu söylemek, kuşkusuz Marx'ın analizlerinin, özellikle onun kapitalist üretimin mekanikleri teorisinin, bu alanların hiçbirini ayrıntılarıyla açıklamadığını yadsımak anlamına gelmez. Kuşkusuz, onlar bu konular hakkında yeni açıklamalar getirebilirler ya da bunu sağlamak için geliştirilebilirler. Marx'ın zamanın ve mekânın metalaşmasıyla ve ‘yaratılmış mekân’ın yaygınlığı ile ilişkili kapitalizm analizinin bir şiddet araçları tekeli elinde tutan ulus-devlet teorisiyle yakından ilişkili olduğunu göstermeye çalıştım. Ayrıca, kapitalist mekanizmaların diğer iki sömürü eksenine örtüşmesinin analizi yapılabilir. Örneğin, uluslararası ilişkiler *düzeyinde*, kapitalizm, ulus-devlet ve milliyetçilik arasındaki ilişkiler çağımızın tanık olduğu en keskin bazı ırkçılık biçimlerini açıklamaya yardımcı olurlar. (Bununla birlikte, ırkçılığın kapitalizm tarafından yaratıldığını varsa-

arak hataya düşmeyin. Eski Sümer'de onun yaygın olduğuna dair açık kanıtlar vardır.) 'İçerde' etnik ayrımcılığın, ekonomik durumları nüfusun büyük kesiminde yer alanlardan belirgin biçimde aşağıda olan etnik 'en alt sınıf' azınlıkları yaratmaya nasıl hizmet ettiği ortaya konulabilir.³⁶² Ev ile işyerinin belirgin biçimde birbirlerinden ayrıldığı kapitalist zaman-mekândaki 'hergünkü yaşam'ın yaratılması, -toplumsal ilişkilerin metalaşmasının diğer boyutlarıyla birlikte- kesinlikle cinsiyetler arasındaki ilişkilerden etkilendi ve en azından belirli noktalarda kadınların sömürsünü artırmaya hizmet etti.³⁶³ Feminizm, kanımca, getirdiği sonuçlar bakımından eleştirel çağdaş toplum (kapitalist ve devletçi sosyalist toplum) teorisi açısından potansiyel olarak Marksizm'e göre daha radikaldir, bununla birlikte her biri ötekinin gelişmesine yardımcı olabilir.

(3) 'Sömürü', herşeyden öte, güç ile özgürlük arasındaki ilişkiler üzerine kurulu bir kavramdır. Bu, kesinlikle temel önemde bir noktadır ve Marx'ın yazılarının ve sonraki Marksist yazıların en köklü zayıflıklarından bazılarına neşter vurur. Onu Marx'ın yazılarının ekseninde kavramanın bir yolu, artığın üretilmesi sorununa ve onun Marx'ın tarih yorumu içindeki yerine dönmektir. Marx tarafından kesin olarak hiçbir yerde tartışılmasalar da, artık ürünün kaynakları ve 'artık'ın tanımı ekonomik olarak alınır -bu, toplumsal değişmeyi yönlendirmede onun üretici güçlerin gelişmesine verdiği önceliğe uygun düşen bir sayılıdır. Ancak, kapitalizm ortaya çıkıncaya ve artık emeğe el konulmasından artık ürüne el konulmasına geçinceye kadar, 'artık'ın ne olduğunun yalnızca asimetrik güç dağılımlarına göre ortaya konulabileceğini göstermeye çalıştım. 'Artık', sömüren sınıfın -hangi yolla olursa olsun- elde edebileceği bir şeydir. Günümüzde, kapitalizmdeki artık-değerin bundan farklı olduğu açıkça görünür, çünkü o değişim-değeri birimleri (metalaşmış zaman) içinde hesaplanabilir ve bu nedenle 'ekonomik'tir. Gerçekte, bu çelişkinin önemini sürekli olarak vurguladım. Ancak, 'artık' hâlâ bu örnekte bile güç ilişkileri tarafından biçimlendirilir -çünkü, onun elde edilmesi yalnızca emek sözleşmesiyle kurulabilecek sınıf egemenliği çerçevesiyle mümkün kılınır. Kapitalizmde, tahsis kaynaklarının (sermayenin) denetimi önceki toplumlardaki tahsis kaynaklarına göre daha fazla güç sağlar.

³⁶² *The Class Structure of the Advanced Societies*, S. 216-219

³⁶³ Karşılaştırm: Roberta Hamilton, *The Liberation of Women* (London: Allen & Unwin, 1975).

(4) Sömürü kavramı güç ile özgürlük arasındaki ilişkilerle ilgili ise, yalnızca maddî zenginliğin dağılımıyla ilgilenen hiçbir teori bir toplumda meydana gelmiş sömürü örüntülerinin belirli yönlerini yeterince açıklayamaz. Bunlar, yukarıda henüz belirttiğim nedenle, yani tahsis kaynaklarının denetiminin güç dağılımı bakımından temel önem kazanması nedeniyle kapitalizmde özel bir öneme sahip olurlar. Marx'ın artık ürünü açıklama biçimini eleştirmek, (önceden yeterince açık olması gerekse de) hemen eklemem gerekir ki, onun çalışmalarının güç ilişkilerinin açıklanmasıyla ilişkisini göz ardı etmek anlamına gelmez. Örneğin, Marx –aralarında artık-değerin üretimi aracılığıyla ilişki kurarak– sermayenin ücretli emeği gerekli kıldığını gösterirken, –ekonomi politişe karşı– ücretli emeğin özgürlüğünün işverenlerin kendi güçlerini arttırmakta kullanabilecekleri zorlayıcı yaptırımları gizlediğini ortaya koyar. Bununla birlikte, bireyler, topluluklar ve devletler tarafından şiddet kullanımı dahil, gücü doyurucu biçimde ele alan bir yaklaşımın olmayışı, Marx'ın ve daha sonradan Marksistlerin yazılarından hareketle ilgili sorunların ortaya konulmasını engeller. Bu noktalar hem ileri hem de geriye yönelik olarak önemlidirler: bir toplumsal değişme anlayışı olarak tarihsel maddeciliğin yetersizlikleri yönünde geriye yönelik; sosyalizm umudu açısından ileri yönelik. Marx üzerindeki Saint-Simoncu tarzın etkisi, Marksist düşüncenin niçin sosyalist toplumda gücün süregelen önemi hakkında gerçekte çok az kesin ipucu sunduğunun –tek değilse de– bir nedenini oluşturur. Ancak, bu yüzyıl Stalin'in ve Gulag'ın yüzyılıdır. Hiçbir sosyalist Marksist düşüncedeki bu temel 'eksiklik'i görmezlikten gelemiz.

Totalitarizm kavramı, Soğuk Savaş dönemi siyasal düşüncenin liberal aygıtının parçası olarak (ve solda Marcuse tarafından oldukça fazla genişletilmiş hâliyle) gerilimli bir tarihe sahip olsa da, onun devlet gücünün sömürüye dayalı yanlarının ele alınmasına yardımcı temel bir kavram olduğunu düşünüyorum. Kavram, kesinlikle *toptancı* (en bloc) bir kavram olarak alınamaz; Soğuk Savaş döneminde, liberal yazarlar onu az çok kendi liberal demokrasi modellerine uymayan tüm sanayileşmiş toplumları, faşizmi ve Doğu Avrupalı toplumları anlatmak için kullandılar. Böyle bir kullanım yerine, *sağ totalitarizm* (faşizm) ve *sol totalitarizm* (Stalinizm) birbirinden ayırmak istiyorum. Totalitarizmin modern bir olgu olduğu, ancak 'despotizm' ya da eşanlamlı başka bir şeyle bir ve aynı olarak alınmaması gerektiği konusunda –görüşlerinin tüm unsurlarını kabul etmeyeceksem de– Arendt ile hem-

fikirim. Gözetim kavramı aracılığıyla, önceki bölümlerde hakkında açıklamalarda bulunduğum zamansal-alansal dönüşümler zemininde geliştirilebilecek bir totalitarizm teorisi oluşturmak istiyorum. Kendisi çelişkili olan (ancak basitçe Weber'in korkularının 'çelikten kafes'i yönünde tek yönde ilerlemeyen) devletin gözetim etkinliklerinin geçirdiği gelişmelerin, sosyal teori ve siyaset teorisinde çözüme kavuşturulması gereken temel sorunlardan biri olduğu kabul edilmelidir. Gözetimin genişlemesi, artı esasen egemen seçkinler tarafından başka politikaları oluşturmakta kullanılan bilginin gizli koordinasyonu, birlikte alındıklarında totaliter gücün şimdilik kullanılabilecek bir tanımı olarak görülmelidirler. Ancak, bunu söylemek, sağ ve sol totalitarizmin aynı şeyler olarak açıklanabileceklerini ya da bu iki tip totaliter denetim içinde temel farklılıklar olmadığını söylemek anlamına gelmez.

(5) Sömürü kavramı, insanların diğer insanlar üzerindeki güçleri kadar doğa üzerindeki güçlerini de kapsamalıdır. Böyle bir kavram, insanların diğerleri üzerindeki doğrudan sömürüsü gibi, nihayetinde doğayla olan ilişkilerin de insan çıkarlarını nasıl etkilediğine bağlı olduğu için, açıkça anlaşılması kısmen güçtür. Ancak, o Marx'ın ve daha sonraki Marksistlerin yazıları bakımından en önemli temayla temas içindedir. Daha önceden, Marx'ın doğaya karşı –kesinlikle ondokuzuncu yüzyılda oldukça yaygın olan ve kendisini Romantizmin karşısında hissedenlerin fiilen tümü tarafından kabul gören– araçsal bir tutum benimsediğine işaret etmiştim. Doğa, insan amaçları için egemenlik altına alınıp tâbi kılınabilir. Bu durum, Marx'ın düşünce alanı içinde, potansiyel önemi yirminci yüzyılda gittikçe daha keskin biçimde kendini gösteren iki olgu kümesinin yeterince ele alınmasını zorlaştırır. İlk olarak, doğa insan amaçları için dönüştürülebilecek mevcut kaynakların tüketilemez bir deposunu içerisinde barındırmaz. Doğa, yalnızca insanların 'kendi tarihlerini yaptıkları ve böylece kendilerini yaptıkları' araç değildir; doğa, daha çok insanların 'ekolojik olarak' içinde varlıklarını sürdürdükleri, ilke olarak ya da pratikte tahrip edebilecekleri insanlık dostu bir şey olarak ele alınmalıdır. *Yeni bir yaklaşımda* bulunulması gerektiği acil bir sorun olarak kendini ortaya koysa bile, Marksizm ile günümüz 'ekolojik hareketler'i arasında küçük bir teorik eksiklikten daha fazlası söz konusudur. Kanımca, bu durum kapitalist sınıf sömürüsünün doğanın sömürüsüyle kesişme biçimleri arasında doğrudan ilişkiler kurulmasını gerektirir. Bunların bazıları açıkça görülebilmektedir: örneğin, birikim yönünde baskı –doğanın sömürüsü ile ilgili uzun-dönemli içe-

rimlerine bakılmazsa— kısa-dönemde sermayenin değerinin artması yönünde bir itki yaratabilir. Ancak, en azından çağdaş dünyada, doğal kaynakları sömürünün sağladığı ekonomik avantajlarının peşinden aynı şekilde sosyalist toplumlar tarafından da koşulabileceği açık olarak görünmektedir. Maddi kaynakların kıtlığı, —olursa, hatta olması gerekse bile— kapitalizmin ortadan kalkışıyla *fiilen* ortadan kalkmayacak bir başka şeydir.

İnsanlar için değerli olan kaynaklara zarar verilmesi ya da tüketilmesi ile ilgili nispeten basit sorunlardan daha karmaşık nitelikte olan doğayla ilişkili insan ilişkileri sorunları vardır. Bunlar, kısmen daha önceden çelişki konusunu tartışırken kısaca değindiğim sorunlar üzerine dayalıdır. Doğa, zamanın-alanın görünüşte sonsuzluğu olarak, insanlar için bir 'sır'dır: ancak —insanlarla yakın çevreleri arasındaki yakın, estetik olarak tatmin edici alışveriş olarak— 'anamlı' insan varoluşunun potansiyel bir parçasını oluşturur. İnsanlarla doğa arasındaki bu ilişkilerin hiçbirisi —genelde yapılsa da—³⁶⁴ kesinlikle emek kavramıyla açıklanamaz. Ancak, bu kitapta tartıştığım bazı fikirler, özellikle zaman ve alanın metalaşması, kır ile kent arasındaki farklılaşmanın ortadan kalkışı ve 'yaratılmış mekân'ın yaygınlığı ile ilgili olanlar, bu sorunlarla ilişkilidirler. Ve bu sorunlar, ilginç bir biçimde farklı —ancak her zaman kuvvetle 'revizyonist' eğilimde ve ortodoks Marksizm'e karşı eleştirel olan— Marksist düşünürler tarafından ele alınmışlardır.

(6) Çağdaş kapitalizmdeki kadar çağdaş bir sosyalizmdeki sömürünün de teorileştirilmesi, muhtemelen normatif türden karşı-olguusal kavramları gerektirir gibi görünür. Önceden de belirttiğim gibi, en azından 'en üst evre'sinde, sosyalizmin nasıl bir hâl alabileceği konusunda Marx'ın yorumlarının kıtlığının Marksizm için yarattığı birçok sorun vardır. Marksizm, oldukça kuvvetle kapitalizm eleştirisi üzerine ve özellikle bir sömürü odağı olarak sınıfsal egemenlik eleştirisi üzerine kurulduğu için, yukarıda sözünü ettiğim ütopyacı okumalara açıktır. Sınıflar ve böylece genelde çıkar bölünmesi aşıldığında, genel düzeyde sömürünün de aşılabileceği varsayılır. Böylece, Marksizm'in kendisinin 'işçiler devletinde topluluğun farklı kesimleri arasında çıkar farklılaşmalarının olamayacağı' vb. iddialarla ideolojiye dönüşmeye karşı büyük ölçüde korunmasız kaldığını görmek için fazla anlayışlı olmaya gerek yoktur. Bir başka yerde ileri sürdüğüm gibi, herhangi bir

³⁶⁴ Karşılaştırım: Jean Baudrillard, *Le miroir de la production* (Tournai: Castelman, 1973).

somut toplumda 'ideolojinin sonu'na gelinebileceğini ima ettiği düşünülebiyecek bir teonin kendisi –zamanı geldiğinde deklare etmek için seçilebiyecek bir teori ile yönetilen ve bundan sonra ideolojinin artık var olmadığı bir rejim bakımından– ideolojik olmaya açık kalır.³⁶⁵

Olgulara karşı bir sömürü teorisi, gerçekleştirilebiyecek devrimler ya da reformlara rağmen, daha fazla gelişme için her zaman bir yer olduğunu kabul edecektir. Çağdaş sosyal teori ve felsefe literatüründe ilgi çekici farklı normatif karşı-olgusal teoriler vardır. Marksizm dışında özellikle Rawls'ın adalet teorisi ve Marksizm ile çok yakından ilişkili olarak bir güç asimetrisi eleştirisinin temeli olarak Habermas'ın 'ideal konuşma durumu' terimi örnek olarak verilebilir. Bunların her biri fazlasıyla tartışılmıştır ve hepsi de temel bir zayıflık içererek ortaya çıkar; ancak, burada sözü geçen tartışmalar üzerine yorumlar yapmak niyetinde değilim.³⁶⁶

Kapitalizm ve Sosyalizm Arasında

Marx, sosyalizmin başarısını kapitalizmin en genel düzeyde aşılmasında gördü; Marx'ın kapitalist 'merkez'in başarılı bir sosyalist devrim yaşamayacağı ve kapitalizmin Marksist öğretiye bağlı olduklarını iddia eden grupların yönettiği toplumlarla bir arada varolduğu bir dünya beklediğine dair hiçbir kanıt yoktur. Söylediğim gibi, sosyalizm ile bugün iki düzeyde hesaplaşmalıdır: hâlâ geçmişteki herhangi bir toplumun başardığından çok daha kapsamlı gelişme gücüne sahip olarak görünen ideallere somutluk kazandıran bir şey olarak ve devletçi sosyalist toplumlar biçiminde 'fiilen var olan' bir gerçeklik olarak. Yirminci yüzyıl iki felâket getirici dünya savaşının yüzyılı, bir yanda Autschwitz öte yanda da Gulag yüzyılıdır. Sosyalizmin elleri artık bugün temiz değildir; ve devletçi sosyalist toplumları –onların gerçekte hiç de sosyalist olmadıklarını beyan eden kolay bir yola başvurmak da dahil– eleştirmek için hangi yol seçilirse seçilsin, 'kapitalizm'e bir ölçüde yaygın bir bi-

³⁶⁵ *Central Problems in Social Theory*, Bölüm 5.

³⁶⁶ Habermas üzerine, özellikle bakınız: John Thompson, *Critical Hermeneutics* (Cambridge University Press, 1981) ve farklı katkılar: Thompson and Held (eds.), *Habermas: Critical Debates*.

çimde dünyanın tüm olumsuzluklarını yüklemek hiç de mantıklı değildir.

Okuyucuda bıkkınlık yaratma riski ancak açıklamayı netleştirme umudu ile, kitabı bu bölümde önceden kullandığım stille bitiyorum. Başka bir deyişle, oldukça formel birkaç söz söyleyeceğim –söylenilenleri bu kitabı izleyecek ciltte ayrıntılı olarak geliştirmeyi tasarlıyorum.

(1) Sosyalizmin teorileştirilmesi, yukarıda belirtilen iki düzeyde sürdürülmeli ve onlar aralarında ilişkiler kurulmalıdır. Başka bir deyişle, 'iyi toplum'un neye benzeyebileceğine ilişkin soruları bir tarafa bırakmak yerine, günümüzde bu sorularla yüzleşmek her zamankinden daha gereklidir. Spekülatif gibi görünse de, –kapitalist dünyada ve Üçüncü Dünya ülkelerinde yaşanan değişimler kadar– 'fiilen var olan' sosyalist toplumların analizleriyle ilişkilendirildiğinde, ütopyacılığa düşmek için böyle bir görüşe gerek yoktur. Günümüz Marksistleri, en azından Değuya bakıp Batıda yazanlar, kapitalizmden sosyalizme geçiş sürecinin muhtemelen –ya da kesinlikle– uzamış olduğunu kabul etmeye geçmiştekinden çok daha fazla hazırdırlar. Ayrıca, sosyalizm artık, üretim araçları üzerindeki özel denetimin yok edilmesiyle sınıfların kökünün kurutulduğu bir toplumun sorunsuz bir biçimde yerleştirilmesi olarak görülmez. Daha çok ciddî sıkıntılar içerdiği ve farklı 'gerileme' biçimlerine açık olduğu kabul edilir. Kapitalizmi alt etmek kolay olmamaktadır.

(2) Bu bölümün başında ana-hatlarını ortaya koyduğum görüşler doğruysa, sosyalizmin de kendine ait çelişkileri vardır. Sosyalist toplumların temel çelişkisinin, üretimin devlet aracılığıyla plânlı olarak organizasyonu ile halkın kendi yaşamlarının seyrini etkileyen kararlar ve politikalara kitlesel katılımı arasında olduğunu ileri sürme cürdünde bulunacağım. Kapitalizmde olduğu gibi, sosyalizmin çelişik karakterinin yalnızca negatif bir olgu olduğuna inanmanın mantığı yoktur; aksine, daha çok ilerleyici toplumsal değişmeyi harekete geçiren enerjik bir gerilim söz konusu olabilir. Marx'ın, ayrıca fiilen tüm Marksistlerin kendi siyaset teorilerinin temel bir ilkesi olarak benimsedikleri en temel temalarından biri, sosyalizmde devletin aşılacağı fikridir. 'Avrupa Komünizmi'nin doğuşuna ve öğretiyi tutarlı bir biçimde yeniden yorumlama yönünde yeni girişimlere rağmen, bunun Marksist düşüncedeki kavramlarla üzerinde en az düşünülen temalardan biri olarak kaldığına kuşku yok. Marksizm, kapitalist devlet konusunda inan-

dırıcı modeller ortaya koymadığı ve ayrıca devletin tarihte bir gözetim organı ve askerî şiddetin tedarikçisi olarak rolünü genellikle yeterince analiz etmediği için, bunun böyle olması özellikle şaşırtıcı değildir. Devlet, Marksizm'in geleneksel olarak üzerinde çalıştığı çok daha çetin bir olgudur ve sosyalist bir toplumda onun bütünüyle nasıl aşılabileceği sorusu üzerinde gerçekçi bir biçimde düşünülebilir, bu konu yeniden geliştirilebilir ve yeniden ortaya konulması gerekir.³⁶⁷ Yine de, bunun Marksizm'de yalnızca bir başka 'ütopyacı üslup' olduğunu ya da bu konuyla ilgili olmadığını ileri sürmek amacında değilim. Hiç de bu şekilde düşünmüyorum. Aksine, devlet gücü, mevcut devletçi sosyalist toplumların şimdiye kadar olan tarihi de dahil, tarihin kaçınılması mümkün olmayan bir özelliğini oluşturur ve burada söz konusu olan sorunlar karşısında tamamen daha dikkatli olmayı gerektirir.

(3) Tekrarlarsak; bu çağ Gulag çağı, sosyalist toplumlar arasındaki savaş benzeri karşılaşmalar çağı, Pol Pot çağı ve Kamboçya'daki soykırıma yakın bir şeyin yaşandığı çağdır. Ne daha genelde sosyalizm ne de özelde Marksizm dünyada masum bir biçimde ilerlemiştir. Marx, sosyalizmi insanlığın 'tarih-öncesi'ni sona erdiren bir şey olarak, işçi sınıfının evrensel çıkarlarının zaferinin ifadesi olarak ve bu nedenle tarihin gelecekteki varsayılan ilerleyişinin sunduğundan farklı bir ahlâkî doğrulama gerektirmeyen bir şey olarak görür. Böyle bir açıklamayla bugün kim tatmin olacaktır? Ancak 'Batılı Marksistler' dahil birçok Marksist böyle görünmektedir. Sosyalizmin etik bir doğrulamaya ihtiyacı olduğunu ve sömürü eleştirisi üzerine kurulu bir 'normatif' sosyalizm 'teori'sinin bugün birincil önemde olduğunu düşünüyorum. 'Marksist hümanizm' gelenekleri içinde yer alanlar her zaman bu ihtiyacı kabul etmişlerdir, ancak hepsi de çoğu kez oldukça muğlak ve çok genel programlar oluşturmuşlardır; ve bu programları herhangi bir türden 'fiilen varolan sosyalizm' analiziyle nadiren ilişkilendirmişlerdir.

³⁶⁷ Yeni filozoflar' hakkında ne düşünülürse düşünölsün, onlar bu durumu açık olarak ortaya koymuşlardır. Karşılaştırınız: Bernard-Henri Lévy, *Barbarism with a Human Face* (New York: Harper & Row, 1979) S. 4-5 ve bir çok yerde. Günümüz siyaset kuramının ikilemleri üzerine bazı keskin gözlemler, John Dunn'ın çalışması *Western Political Theory in The Face of the Future*'da (Cambridge University Press, 1979) bulunabilir; özellikle onun Marksizm üzerine yorumlarıyla karşılaştırın, S. 100 ve izleyen sayfalar. Bu ise Doğu Avrupa'dan bir görüşle karşılaştırılabilir: Marc Rakovski (György Bence ve Janos Kid takma adıyla), *Towards an East European Marxism* (London: Allison & Busby, 1978).

(4) Hiçbir sosyalist teori Marksizm'deki temel 'eksiklikler'den bazılarıyla, yani sömürde şiddet ve askerî gücün rolü ile ve etnik ve cinsel sömürünün önemiyle yüzleşmeyi denememiştir. Bunlar arasında, şimdiye kadar cinsel sömürü ile ilişkili çok sayıda yeni yazı yazılmıştır ve daha önceden onun radikal içerimleri üzerine birçok söz söyledim. Marksist yazarlar ve Marksizm'e yakınlık duyanlar, şiddet ile etnik sömürü ve onların yer aldıkları farklı bağlamlara çok az ilgi göstermişlerdir. Bunun nedeni, muhtemelen büyük ölçüde, söz konusu yazarların bu konular hakkında çoğunlukla devrimci etkinlik ile ilişki içinde yazmalarıdır. Marksist literatürde, etnisite kendisiyle ilişkili olabilen milliyetçi duygular gibi onun çifte-yüzünden yalnızca birine göre değerlendirilerek, yani özgürleşme hareketlerini esinlendirmeye yardımcı olan bir olgu olarak ele alınır. Aynı şekilde, şiddet çoğu kez ya devletin 'iç' şiddetine (polis ve 'baskı altına alıcı' güç 'aygıt'ına) göre ya da yine olumlu bir etken olarak, yani savunulabilir 'devrimci şiddet' olarak ele alınmıştır. Ancak, çağdaş dünya üzerinde baskısını uluslararası şiddet ve nükleer savaş tehlikesinden çok daha ağır bir biçimde kendini gösteren başka sorun yoktur. Bu kitabın farklı bölümlerinde değindiğim nedenlerle, Marksizm şiddeti ya iç şiddet ve sürekli baskı altında tutucu şiddet olarak ya da çağdaş güç blokları ve ulus-devletler sisteminin 'dünya şiddeti' olarak ele almıştır. Ancak, bir 'şiddet felsefesi' (yani şiddet ya da savaşın –gerçekten de varsa– haklı olabileceği koşulların etik düzeyde araştırılması) ve şiddet yayıcısı olarak ulus-devletle ilişkili pratik siyasal programlar sosyalist düşünürler için herhangi bir program kadar ilk önceliğe sahip gibi görünmektedir. 'Fiilen varolan' sosyalizm, şimdiye kadar kesinlikle daha önceden varolan şiddet ve ulus-devletler arasındaki şiddet tehdidine karşı kesinlikle başarılı ilk adımı atmamıştır. Aksine, sosyalizm şimdiye kadar yukarıda sözü edilen bu üç olgu kümesiyle, sosyalist devletle ilişkili iç ve dış şiddet; ırkçı ve etnik sömürü; ve kadınların sürekli bağımlılığıyla uyum içinde olmuştur.

(5) Kapitalizm dünyanın diğer kesimlerindeki 'eski' ve 'yeni' sömürgeciliğin biçimlenmesinde ağır bir bedel ödemek zorunda kalsa da, sosyalist teori gerçekte kapitalizmin 'başarılar'ını değerlendirmekte başarısız kalan at gözlüklü ve bağınaz bir teori olma durumundadır. Kapitalist 'merkez'de yer alan devletler, önemli ölçüde kendi içlerinde sosyalist devrimlerin yaşanmasını engelleyebildikleri sürece, kendi yurttaşları için yirminci yüzyılda özellikle önemli iki konuda başarılı olmuşlardır Bu başarılar:

(a)Kendi 'iç' zenginlikleri. Batı'nın 'varsıl toplumlar'ının içinde, bildiğimiz gibi, temel yoksulluk bölgeleri yer alır ve kendi zenginliklerini kısmen 'çevre'nin kaynaklarını kurutarak ve 'azgelişmişlik' yaratarak sağlamışlardır. Bunlar kabul edildiğinde, dünya tarihinde şimdiye kadar asla büyük nüfus kütlelerinin hiçbir yerde bugünkü liberal-demokratik kapitalist toplumlarda olduğu kadar maddî açıdan zenginliğe yakın bir konumda olmadıkları tamamen kesin hâle gelir.

(b) Liberal demokrasinin siyasal çerçevesi, kısmen önemli ölçüde sınıf mücadelesi ile oluşturulmuş olup, –görünür ve dikkate değer sınırlılıkları ne olursa olsun– aynı zamanda tarihte biricik olan çok sayıda yurttaşlık hakkını içerir. 'Fiilen varolan' sosyalist toplumların bu hakları radikalleştirme biçimleri, belirli alanlarda refah sağlama dışında, gerçekte sınırlıdır.

Tüm bu olgular sosyalist olduklarını söyleyenleri ilgilendirir. Marx'ın ('liberal-demokratik' devlet ortamından daha çok 'liberal' devlet ortamında yaptığı) burjuva demokrasisi eleştirisinin bazı önemli öğelerini kabul etmek tamamen mümkünken, yine de sosyalist teorinin 'burjuva liberalizmi'nin belirli yönlerinden öncekilere göre daha olumlu bir biçimde etkilenmesi gerektiği ileri sürülebilir.

(6) Kapitalizm, dünyayı bir başka toplumun daha önceden yaptığından –ya da en azından şimdiye kadar yaptığından– çok daha kapsamlı bir biçimde dönüştürdü ve dönüştürmeyi sürdürmektedir. Eğer 'asıl zengin toplumlar' olan küçük avcı ve toplayıcı toplumlar 'uygarlıklar'da rastlanılardan daha mutlu ve doyurucu yaşam biçimlerine ulaşmışlarsa, 'ilkel' nitelenmesine katılmıyorum. Ancak, artık bu dünyanın 'yitirilmiş bir dünya' olduğunu ya da onun yıkımının günümüzde bütünüyle tamamlanmış olduğunu mümkün olduğu kadar çabuk kavramak bana oldukça önemli görünmektedir –çünkü kapitalizmin yarattığı metalaşmış dünyanın günümüzde çoğunluğu yeniden ele geçirilemeyecek biçimde kaybolmuş olan geniş ölçekte kurum, beceri ve insan deneyim biçimini yaprak dökümüne uğrattığını görmek bir ilkelik (primitivist) olamaz. Sosyalizmle ilişkili bir felsefî antropoloji, kapitalizmin 'yaratılmış mekân'ının doymak bilmez genişlemesinin etkisi altına giren insan çeşitliliğinden neyi alıkoyabileceğimizle yakından ilgilenmelidir –çünkü, kapitalizmin ortaya çıkmış olduğu dünyada, zaman artık Varlığın aracı olarak anlaşılmaz; ve günlük yaşamın geleneğe göre ayarlanması, yerini hergünkü yaşamın içi boş rutinlerine bırakmıştır. Öte yan dan, artık tüm insanlık olası bir yıkımın gölgesinde yaşamaktadır. Sıradan ve kıyame-

timsinin biricik birlikteliği olan bu şey, kapitalizmin biçimlendirdiği bir dünyadır

Dizin

- Adorno, 171
 Afrika, 94, 221
 Akdeniz, 203
 Alman felsefesi, 79
 Almanya, 139, 162, 197, 237
 Althusser, 18, 46, 48, 49, 51, 74, 239, 248, 267
 Althusserci teori, 241
 altyapı, 48
 altyapı/üstyapı sorunu, 59
 Amerika, 77, 94, 165
 Amin, 24, 222
 analiz, 59, 114, 123, 142, 168, 198
 karşılaştırmalı analiz, 98
 kurumsal analiz, 59, 60, 63
 siyasal analiz, 231
 sınıfsal analiz, 116
 sistem analizi, 195
 sosyolojik analiz, 31, 36
 soyut analiz, 198
 yapısal ilkeler analizi, 59
 zaman-uzam analizi, 32
 antropoloji, 3, 98, 159, 183
 Arendt, 271
 aristokrasi, 77, 207
 Aristoteles, 33
 arkeoloji, 3, 20, 98, 159, 183, 191
 Arkwright, 152
 Aron, 229
 artık, 121
 artık ürün, 120
 artık-değer, 120, 199, 229
 Asya, 221
 Avrupa, 83, 129, 135, 144, 146, 151, 157, 167, 196, 199, 202, 203, 205, 206, 207, 210, 212, 214, 216, 218, 219, 220, 221, 223
 Avrupa devlet sistemi, 189, 208
 Avrupa Komünizmi, 274
 Avrupa milliyetçiliği, 212, 217
 Avrupa tarihi, 114, 175
 Avrupa teknolojisi, 136
 Aziz Augustinus, 145
 Babbage, 194
 bağımlılık teorileri, 223
 ekonomik bağımlılık, 123
 Bakunin, 197
 Balkanlar, 204
 Baltimore, 209
 Batı, 222, 231
 Batı Avrupa, 141, 193, 198, 210
 Batı kültürü, 35
 Batılı kapitalizm, 250, 252
 Batılı kültür, 38
 Bendix, 212, 251
 Bentham, 191
 Bergson, 33
 Bertaux, 56
 Birleşik Devletler, 139, 210, 218, 219, 221, 223, 226, 246
 Birleşmiş Milletler, 224
 Bodin, 206
 Bonapartizm, 230, 239
 Bourdieu, 178
 Braudel, 20
 Braverman, 195, 247
 Brezilya, 221

- Britanya, 134, 152, 151, 153, 164, 166, 209
- Brunelleschi, 147
- burjuvazi, 12, 199
- bürokrasi, 188
- bürokrasi analizi, 229
- bürokratikleşme süreçleri, 195
- evrensel sınıf, 267
- bütünleşme, 175
- ekolojik bütünleşme, 165
- toplumsal bütünleşme, 73, 110, 175, 183, 188
- sistemsel bütünleşme, 73, 109, 110, 175, 180, 181, 183
- Canette, 94
- Castells, 154, 165
- Childe, 104
- Chomsky, 70
- Christaller, 157
- Cipolla, 203
- Clastres, 6, 22, 90, 106
- Claus Offe, 14, 243
- Comte, 196
- Crouch, 243
- Çatalhöyük, 105, 106
- çelik kafes, 195, 271
- Çin, 7, 93, 94, 115, 135, 154, 156, 174, 221, 222, 224, 263
- Çin devleti, 181
- Çin Seddi, 181
- D'Entrèves, 206
- Dahrendorf, 140, 253
- demokrasi, 236
- burjuva demokrasisi, 277
- Derrida, 41
- mevcudiyet metafiziği, 41
- Descartes, 32
- cogito*, 32
- despotizm, 6, 111, 137, 191, 204, 270
- determinizm, 80
- Deutsch, 212
- devlet, 137, 180, 182, 193, 198, 225, 228, 230
- despotik devlet, 84
- faşist devlet, 214
- kapitalist devlet, 14, 182, 201, 218, 232, 233, 235
- kapitalist-olmayan devlet, 6
- liberal demokratik devlet, 213
- liberal devlet, 252
- liberal-demokratik devlet, 252, 254, 277
- mutlakıyetçi devlet, 137, 186, 205, 206, 207
- sanayi devleti, 251
- sinaî devlet, 226, 227
- şehir-devleti, 107, 204
- tarımcı devletler, 6, 7, 263
- Yunan şehir devletleri, 107
- devlet analizi, 242
- devlet aygıtı, 114
- devlet imgesi, 226
- devlet teorisi, 225
- devletin görece özerkliği, 232
- devletin kökenleri, 114, 238
- ulus-devlet, 12, 13, 50, 163, 177, 181, 186, 187, 197, 198, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 220, 224, 226, 276
- Diamond, 22
- difüzyonistler, 98, 184
- Doğu Avrupa, 222, 224
- Doğulu Despotizm, 3, 84
- donuk kültür, 38

- Durkheim, 61, 62, 72, 141, 174,
175, 177, 226, 227, 228, 229,
230, 231, 241, 245, 262
*Sosyolojik Yöntemin
Kuralları*, 62
- düalizm, 18
özne/nesne ikiciliği, 53
- dünya sistemi, 185
- Eberhard, 24, 110, 184
- Edinburg, 41
- egemenlik, 55, 60, 61, 66
egemenlik yapıları, 60, 67,
99, 101
- ekonomizm, 246
ekonomik indirgemecilik,
222
- Elias, 192
- emek, 175, 209
emek piyasaları, 166
emek piyasası, 199
emek sömürüsü, 169, 268
emek süreci, 249
köle emeği, 221
sınai emek, 149
tarım emeği, 149
ücretli emek, 229
- emek sözleşmesi, 10, 14, 122, 139,
245, 249
kapitalist emek
sözleşmesi, 123, 139, 152,
169, 199, 227, 235, 245, 254
- Emmanuel, 24, 222
- Engels, 113, 196, 230, 232
*Ailenin, Özel Mülkiyetin
ve Devletin Kökeni*, 230
- epistemolojik çerçeve, 79
- Evans-Pritchard, 38, 143
- evrim, 104
evrimci tarih teorisi, 172
evrimci düşünce, 98
evrimci şema, 95, 113, 120
evrimci tarih, 86
evrimci tarih anlayışı 78, 88
evrimci tarih şeması, 232
evrimci teoriler 20, 23, 24,
103
evrimcilik, 25, 88, 267
doğal evrim, 104
ilerlemeci evrim şeması, 85
toplumsal evrim, 104
- eylem felsefesi, 40
- faşizm, 212, 270
- felsefi antropoloji, 172, 277
- feminizm, 269
- feodalizm, 2, 7, 77, 85, 103, 128,
129, 135, 137, 154, 199, 252,
264
Avrupa feodalizmi, 115, 141
feodal aristokrasi, 120
feodal toplum, 103
- Feuerbach, 248
- Foster, 152
- Foucault, 53, 55, 102, 188, 189,
190, 191, 192
soyagacı yöntemi, 189
- Frank, 222
- Frankel, 172
- Fransa, 207, 208, 214, 239
Fransız sosyalist geleneği,
79
- Freud, 13, 216
- Friedman, 248
- Fröbel, 220
- Fröber, 224
- Frögel, 222
- Garfinkel, 178
- Geertz, 13, 214
- Gemeinschaft, 163, 174
- Gempel, 9

- Gertz, 211
Gesellschaft, 155, 163, 174
 Godelier, 94, 256
 Goffman, 18, 45, 178, 190
 Goody, 102
 gözetim, 6, 102, 183, 193, 194, 271
 doğrudan gözetim, 195
 gözetim analizi, 188
 gözetim tartışması, 190
 Gramsci, 225
 Granet, 154
 Gulag çağı, 275
 Gumpłowicz, 196
 güç/iktidar, 6, 9, 150
 güç kabı, 6, 11, 214
 güç potaları, 160
 güç-makineleri, 9, 146
 Habermas, 195, 243, 273
 Hågenstrand, 40, 217, 218
 Halbwachs, 37
 Hanse, 208
 Harvey, 34, 154, 164
 hazır-bulunuşluk, 42
 Hegel, 21, 46, 58, 79, 80, 81, 92,
 189, 227, 256, 261
 Hegelci şema, 81
 Hegelci tarih anlayışı, 261
 yarı-Hegelci tarih yorumu,
 83
 Heidegger, 8, 32, 33, 34, 35, 36, 40,
 41
 Being and Time, 32
 Dasein, 20, 29, 36, 262
 kaygı, 36
 Varlık sorunu, 32
 hergünkü yaşam, 9, 170, 183, 192,
 215
 hergünkü yaşamın analizi,
 171
 hergünkü yaşamın üretimi,
 170
 Hilferding, 198
 Hindistan, 7, 93, 94, 115, 156, 209,
 221, 263
 Hint Adaları, 77, 221
 Hintze, 196, 220
 Hirsch, 200, 238
 Hitler, 202
 Hobbes, 206
 Hobhouse, 251
 Hristiyanlık, 145
 Huizinga, 206
 Huygens, 147
 ideoloji, 73, 74, 267
 ideoloji analizi, 66
 ilerleme çağı, 92
 imparatorluk, 109
 Roma İmparatorluğu, 76,
 85, 202, 204
 İngiltere, 139, 205, 207, 221
 İspanya, 207, 208
 işbölümü, 77, 113, 174, 175, 180,
 194, 241
 toplumda işbölümü, 229
 uluslararası işbölümü, 166
 işlevselcilik, 16, 17, 20, 27, 47,
 190, 238
 işlevselci açıklama, 17, 29
 işlevselci düşünce, 16
 işlevselci fikirler, 20
 işlevselci görüşler, 16
 işlevselci teoriler, 18, 49
 çatışmacı işlevselcilik, 17
 mimarî işlevselcilik, 169
 modern işlevselcilik, 226
 ortodoks işlevselcilik, 29
 yapısal işlevselcilik, 16
 İtalya, 206

- Jacobs, 105, 106, 107
 James, 35
 Janelle, 41
 Japonya, 219, 221, 223
 Kamboçya, 224, 275
 kamusal, 168
 kamusal alan, 236
 Kant, 8, 32
 Kantçı uzam, 18
 kapitalist, 145, 169, 234
 kapitalist devlet eleştirisi, 254
 kapitalist devlet teorisi, 197
 kapitalist dünya ekonomisi, 185, 201
 kapitalist ekonomi, 10, 19, 133
 kapitalist gelişme teorileri, 153
 kapitalist iş organizasyonu, 149
 kapitalist merkez, 219
 kapitalist üretim, 10, 120
 kapitalist üretim mekanizmaları, 1
 kapitalist üretim tarzı, 122
 kapitalist üretimin mekanikleri, 8
 kapitalizm, 1, 2, 3, 5, 7, 8, 9, 12, 19, 25, 77, 79, 80, 83, 84, 85, 87, 96, 109, 113, 120, 122, 123, 128, 131, 133, 137, 138, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 154, 156, 162, 163, 167, 172, 174, 175, 180, 181, 182, 183, 185, 190, 192, 194, 196, 201, 202, 203, 208, 212, 215, 217, 218, 219, 222, 224, 225, 229, 232, 233, 238, 241, 243, 244, 245, 259, 261, 263, 264, 269, 274, 277
 Avrupa kapitalizmi, 203
 çağdaş kapitalizm, 243, 272
 devlet kapitalizmi, 237
 doğrudan kapitalizm, 227
 girişimci kapitalizm, 140
 klâsik kapitalizm, 139
 modern kapitalizm, 175
 sanayi kapitalizmi, 24, 237
 sınaî kapitalizm, 7, 10, 91, 109, 173, 196, 198
 tekelci kapitalizm, 236, 252
 tekelci devlet kapitalizmi, 239
 kapitalizm analizi, 141, 231
 Kautsky, 233
 Kedourie, 213
 Kennedy, 209
 kent, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 174, 180
 Avrupa kentleri, 156
 burjuva kent, 207
 kapitalist kent 158, 165, 166
 kapitalist-olmayan kent, 159, 165, 180
 kapitalist kentler, 169
 kapitalist kentleşme, 164, 165
 kapitalist olmayan kent 161
 ekonomik kent anlayışı, 157
 kent duvarları, 164
 kent tarihi, 103
 kent tartışması, 156, 175
 kent teorisi, 6
 kent-kır ilişkisi, 174
 kentin özerkliği, 160
 kentleşme, 11, 155, 159
 kentsel alan, 165, 180
 kentsel devrim, 105
 kentsel yaşam, 10, 192
 kırın kentleşmesi, 164

- Keynesyencilik, 225
- kinizm, 72
- kitle toplumu, 167, 168, 171, 214
kitle toplumu
teorisyenleri, 168
- klâsik felsefe okulları, 145
- Klein, 34
- komünist ortodoksi, 171
- konsensüsçü düzen teorileri, 110
- Krişna, 144
- Küba, 222
- Laing, 11
- Latin Amerika, 221, 223
- Le Bon, 13, 216
Le Bon-Freud önderlik
teorisi, 216
- Leach, 93
- Lefevbre, 11, 154, 169
- Lefort, 82, 83, 85
- Leibnitz, 32
- Lenin, 225
Devlet ve Devrim, 225
- Lévi-Strauss, 38, 262
- liberal düşünce, 92
- Liberalizm, 191, 212, 230
Avrupa liberalizmi, 212
- Lindblom, 234, 235
- Lipset, 140
- listeleme, 102
- Londra, 41
- Luhmann, 16
- Lukacs, 171
Sınıf ve Tarih Bilinci, 171
- Machiavelli, 206
Hükümdar, 206
- Macpherson, 252
- Maitland, 167
- mantıkçı pozitivizm, 33
- Marcuse, 270
- Marglin, 153
- Marksizm, 15, 80, 114, 172, 198,
224, 225, 226, 244, 255, 268,
269, 272, 276
işlevselci Marksizm, 243
Marksist devlet teorisi,
237, 240
Marksist düşünce, 29, 80
Marksist düşünce
gelenekleri, 191
Marksist görüş, 139
Marksist literatür, 14, 232,
247, 255, 256
Marksist siyaset teorisi, 25
Marksist teori, 12, 228
Marksist yazarlar, 154, 222
- Marshall, 14, 212, 250, 252
- Marx, 1, 2, 4, 6, 7, 8, 11, 15, 18, 22,
25, 38, 58, 60, 63, 64, 65, 66,
75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82,
83, 85, 88, 91, 92, 93, 94, 95,
97, 99, 104, 109, 113, 114, 115,
116, 119, 120, 121, 123, 124,
125, 126, 128, 129, 130, 131,
132, 135, 136, 137, 140, 141,
142, 147, 160, 164, 167, 168,
171, 172, 174, 175, 182, 191,
193, 196, 197, 198, 214, 219,
221, 226, 227, 228, 229, 230,
232, 233, 236, 239, 244, 248,
251, 254, 255, 256, 257, 258,
260, 261, 264, 266, 267, 269,
271, 274
Alman İdeolojisi, 76, 81,
84, 85, 88, 113, 160, 261
1844 Elyazmaları, 229
Komünist Manifesto, 86,
165, 182, 197
*Ekonomi Politigin
Eleştirisine Bir Katkı*, 2, 77,
80, 82, 86, 95, 258

- Formen*, 3, 82, 83, 85, 89, 91,
 94, 95, 123, 125, 169
Grundrisse, 2, 82, 124, 125
Kapital, 60, 64, 82, 92, 153,
 171, 229, 259, 260
 Mayalar, 144
 Mead, 34
 Meksika, 220
 merkezî-yer teorisi, 157, 158
 Merton, 17, 29, 46, 47
 meşruiyet, 100
 meşruiyet sorunları, 243
 meşrulaştırıcı sistemler,
 110
 meşrulaştırma, 100, 108,
 235
 meşrulaştırma teorisi, 73
 geleneksel meşruiyet, 108
 geleneksel meşrulaştırma,
 100
 meta analiz, 168
 meta üretimi analizi, 126
 metalaşma analizi, 171
 Mezopotamya, 3, 94
 Mısır, 94
 Miliband, 238, 242
 militarizm, 197
 milliyetçilik, 11, 13, 187, 197,
 198, 204, 206, 211, 212, 213,
 214, 216, 217, 220, 224, 226,
 244
 milliyetçilik teorisi, 13,
 198
 sosyalist milliyetçilik, 212
 Minkowski, 34
 modern, 8, 32
 modern felsefe, 8
 modern fizik, 34
 modernleşme teorisi, 212
 Moğollar, 203
 Montesquieu, 92, 111, 202
 Morse, 209
 Mumford, 6, 9, 103, 104, 107, 146,
 161, 165, 172
 mutlakıyetçilik, 12, 137, 191, 204,
 205, 235
 mülkiyet, 57, 116, 120, 124
 mülkiyet hakları, 208, 227
 mülkiyetin metalaşması,
 236
 Özel mülkiyet, 7, 8, 113,
 114, 115, 116, 119, 123, 132,
 236
 özel mülkiyet hakkı, 115
 Nairn, 198
 Napolyon, 209
 New York, 209
 Nietzsche, 4
 Nuerler, 143
 Oldham, 152
 ontolojik güvenlik, 11, 215
 orada-bulunmuşluk, 34
 Orta Amerika, 115, 202
 oryantal despotizm, 116
 Öklid-dışı geometri, 34
Panopticon, 191
 Paris, 79, 209
 Parsons, 17, 18, 29, 31, 53, 55, 61,
 62, 187, 229
 Peru, 7, 115, 220
 Pol Pot çağı, 275
 Polanyi, 157
 Pollard, 148, 151, 152
 post-Newtoncu fizik, 32
 Poulantzas, 139, 237, 238, 239,
 241, 242, 244
 Praxis, 2, 23, 58, 59
 Pred, 209

- proletarya, 76, 77
 proleter devrim, 210
 Proudhon, 95
 püritanizm, 132
 Ratzenhofer, 196
 Riemman, 34
 Roma, 76, 110, 115, 209, 263
 Roma hukuku, 204, 235
 Romantizm, 271
 Rousseau, 228
 rutinleşme, 170, 171
 Ryle, 74
 sahicilik, 36
 Sahlins, 22, 90, 106
 Saint-Simon, 141, 226, 229, 270
 Simoncu öğreti, 226
 saklama, 5, 6, 107
 saklama kabı, 6, 158
 saklama kapasitesi, 5, 37, 101, 108, 193
 salt felsefe, 32
 Sanayi Devrimi, 134, 135, 146
 sanayi toplumu, 133, 142, 148
 sanayi toplumu teorisi, 133, 141, 167, 195, 218, 253
 sanayi toplumu teorisyenleri, 225, 229
 Schutz, 38
 seçkinler teorisi, 115
 Sennett, 192
 Sezar, 209
 sınıf, 65, 115, 141
 egemen sınıf, 122, 123, 233
 evrensel sınıf, 267
 sınıf çatışması, 119, 250
 sınıf egemenliği modeli, 119
 sınıf egemenliği teorisi, 121
 sınıf indirgemeciliği, 233
 sınıf mücadeleleri, 141
 sınıf mücadelesi, 81, 172, 181, 196, 198, 249, 260
 sınıf teorisi, 123
 ulusal sınıf, 210
 yönetici sınıf, 114
 sınıflı sistem, 66
 sınıfsal, 65, 113, 131
 sınıfsal bölünme, 113, 122
 sınıfsal çatışma, 65, 131, 140, 231, 252
 sınıfsal egemenlik, 115, 123, 265
 sınıfsal egemenlik anlayışı, 120
 sınıfsal fraksiyonlar, 242
 sınıfsal ilişkiler, 132, 135
 sınıfsal mücadele, 140
 sınıfsal sömürü, 229
 sınıfsal yapı, 115
 sınıfsal yapılaşma, 166
 Simmel, 126
 sinizm, 73
 sistemler teorisi, 16
 Sjöberg, 159
 sosyal teori, 8, 31, 54, 167, 256, 273
 klâsik sosyal teori, 193
 sosyalist teori, 276
 sosyalizm, 2, 15, 80, 81, 113, 264, 274, 276, 277
 özgürlükçü sosyalizm, 193
 ütopyacı sosyalizm, 266
 sosyoloji, 16, 226, 231
 akademik sosyoloji, 46, 226, 228
 karşılaştırmalı sosyoloji, 25, 184

- kent sosyolojisi, 153, 155
 yorumlayıcı sosyoloji, 27, 53
 sosyolojik düşünce, 196
 Sovyetler Birliği, 224
 sömürü, 63, 64, 65, 265
 sömürü teorisi, 63, 273
 sözleşme teorisyenleri, 231
 Spencer, 141, 196
 Spengler, 103
 Sri Lanka, 93
 Stalin, 198, 270
 Stalinizm, 193, 270
 Sümerler, 107, 108, 166
 süre, 20, 30, 37, 44, 143, 166, 167
 uzun süre, 30
 seçleştirme, 171
 şiddet felsefesi, 276
 tahsis kaynakları, 5, 99, 115, 122, 123, 139
 tarım teknolojisi, 106
 tarımsal öncelik dogması, 105
 tarih felsefesi, 220
 materyalist tarih anlayışı, 5, 59, 78, 95, 99, 112, 119
 öznesiz tarih, 189
 tarihsel materyalizm, 1, 2, 16, 21, 58, 75, 172
 tarihsel zorunluluk, 25
 tarihsicilik, 38, 184, 234
 Taylorizm, 247
 teknolojik değişme, 101
 Thompson, 149, 150
 Tilly, 193, 208
 toplum, 7, 9, 10, 14, 87, 116, 121, 122, 124, 130, 131, 133, 134, 136, 142, 143, 144, 148, 154, 156, 160, 166, 173, 161, 176, 180, 181, 182, 184, 185, 188, 199, 233, 108, 112
 antik toplum, 84, 85
 Asya Tipi toplum, 84, 85, 92, 93, 114, 115, 116
 Avrupalı toplum, 116
 avcı ve toplayıcı toplum, 22, 90, 99, 101, 103, 176
 Batılı toplum, 43, 45
 devletçi-sosyalist toplum, 224
 Doğulu toplum, 91, 92, 94
 göçebe toplum, 50
 hidrolik toplum, 115
 ilkel toplum, 97
 kabile toplumu, 76, 82, 84, 176, 177
 kapitalist toplum, 9, 23, 75, 103, 123, 133, 138, 171, 175, 183, 184, 187, 195, 214, 225, 233, 234, 236, 250, 251
 kapitalist-olmayan toplum, 3, 6, 11, 96, 111, 112, 121, 125, 137, 154, 156
 klâsik toplum, 85
 laik toplum, 73
 liberal demokratik toplum, 243, 250, 264, 246
 okuryazar olmayan toplum, 102
 post-kapitalist toplum, 253
 sınıflı toplum, 7, 81, 87, 114, 115, 116, 119, 142, 236, 244
 sanayileşmiş toplum, 72, 103, 109
 sivil toplum, 137, 228, 237
 sosyalist toplum, 1, 65, 103, 187, 227, 230, 274
 sosyalist devletçi toplum, 222
 yerleşik tarımcı topluluklar, 103

- toplum tipi, 187
- toplumlar, 112
- ilkel toplumlar, 38
- imparatorluk toplumları, 110, 112, 181
- kabile toplumları, 143, 159, 166, 172, 175, 178, 179, 181
- sanayi toplumları, 167, 231
- sınıflı toplumlar, 8
- sürü toplumları, 101, 103, 106, 178
- toplumların evrimi, 2
- toplumsallaşma, 167
- totalitarizm, 6, 112, 193, 270
- sağ totalitarizm, 270
- sol totalitarizm, 270
- Toynbee, 203, 236
- Tönnies, 155, 175
- Tuan, 143
- uyarlanma, 104
- üretici güçler, 95, 104
- üretim, 95, 104
- üretim araçları, 101, 119, 123
- üretim ilişkileri
- diyalektiği, 79, 96
- üretim süreci, 142, 143
- üretim tarzı, 84, 119
- Antik üretim tarzı, 85
- Asya Tipi üretim Tarzı, 2, 7, 75, 91, 93, 94, 113
- Vietnam, 224
- Viktoryen görüş, 135
- Wahlstatt, 203
- Wallerstein, 24, 138, 185, 218, 219
- Washington, 209
- Weber, 4, 53, 54, 70, 87, 93, 100, 111, 128, 136, 137, 145, 150, 56, 157, 158, 160, 180, 188, 195, 196, 204, 207, 220, 228, 229, 235, 271
- Wheatley, 161
- Whitrow, 145
- Winch, 70
- Wirth, 155, 156, 167
- Wittfogel, 114, 115
- yabancılaşma, 81, 248
- Yahudi-Hristiyan geleneği, 36
- yapılaşma teorisi, 4, 19, 23, 27, 29, 30, 53, 97, 166, 223, 240
- yapısalcılık, 17, 239
- işlevsel-yapısalcılık, 16
- yorumsamacı fenomenoloji, 40
- Yunanistan, 115, 145
- Yurttaşlık hakları, 14
- zaman, 8, 32, 143
- dünya zamanı, 24, 184, 185, 187, 214, 218, 219
- kamusal zaman, 169
- kurumsal zaman, 20
- metalaşmış zaman, 146, 249
- tarihsel zaman, 185
- zaman denetimi, 144
- zaman deneyimi, 9
- zaman-alan metalaşması, 9
- zaman-bilinci, 38
- zaman-ölçümü, 146
- zaman-uzam, 35
- zamanın çatısı, 35
- zamanın metalaşması, 9, 10, 143, 146
- zamansallık, 168
- Zenon, 35